LIBRARY OF PRINCETON
* MAY 3 1900 *
THEOLOGICAL SEMINARY,

BT 230 .B4 1899
Bechtel, Friedrich, 1855-
1924.
Die wichtigsten Aussagen des
Neuen Testaments euber die

Die wichtigsten

Aussagen des Neuen Testaments

über die

Person Jesu Christi.

Übersichtlich zusammengestellt und nach ihrem Wortsinn

erklärt

für Theologen und gebildete Nichttheologen

von

Friedrich Bechtel,

Kirchenrat.

„Gottes Wort und Gottes Werk ist alles, worauf ich mich gründe, dem ich glaube."

Hamann.

Heidelberg.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

1899.

Vorwort.

„Was dünket euch von Christo, wes Sohn ist er?" Das ist die Frage aller Fragen, nicht bloß eine Theologenfrage, sondern eine Frage, die jeden angeht, der überhaupt einmal sich selbst im Ernste Rechenschaft über seinen Christenglauben geben will. Seitdem der Herr diese Frage wenige Tage vor seinem Hingang im Tempel zu Jerusalem an die Juden gerichtet hat, seitdem kann sie nicht zur Ruhe kommen. Denn sie betrifft das höchste und das gemeinsame Heiligtum der Christenheit aller Zeiten ohne Unterschied des Standes, der Nation und der Bildungsstufe. Wie sie daher in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeit die Geister in den innersten Tiefen bewegt und zu den schwersten Kämpfen nicht nur gegen Juden und Heiden, sondern auch unter den Christen selbst geführt hat, so kehrt sie immer wieder und liegt auch den religiösen Gegensätzen unsrer Zeit zu Grunde als der eigentliche Mittelpunkt, um den sie sich bewegen. Und mag das Eigentümliche des Christentums auch noch so verschieden aufgefaßt, mag auch noch so vieles an der christlichen Wahrheit angefochten, bezweifelt oder gestrichen werden: das Letzte und Entscheidende, was den Christen kennzeichnet und ihn von Andersgläubigen unterscheidet, wird immer wieder sich konzentrieren in der Frage nach der Stellung zu dem, in welchem das Heil der Welt erschienen und welcher der persönliche Inbegriff aller religiösen Wahrheit ist. Wo daher immer ein lebendiges, religiöses Interesse unter den Menschen erwacht, wo man wieder mit erhöhtem Ernst um religiöse Wahrheit sich kümmert, da tritt diese Frage stets von neuem in den Vordergrund und darum bildet sie denn auch den eigentlichen Kern der religiösen Frage der Gegenwart. Und man mag sie formulieren,

wie man will, man mag sie in gelehrten oder ungelehrten Ausdruck fassen, mag diese oder jene Seite daran hervorheben, mag mehr das Centrale oder mehr das auf der Peripherie Liegende des Christentums ins Auge fassen: die Schlußfolgerung wird immer davon ausgehen: wer ist dieser Jesus Christus? Das ist zugleich die Frage, an deren Beantwortung die Herzen offenbar werden und an der sie sich scheiden. Und so gehört denn auch unsere Zeit mit ihrem regeren Interesse an religiösen Dingen zu den Zeiten, für welche die prophetischen Worte Simeons über dem Jesuskinde das eigentliche Programm aussprechen. Denn das ist eben das Geheimnis seines Wesens, die verborgene Wirkung, die Jesus immer ausübt, daß er zu einer Entscheidung für oder wider ihn drängt, denn irgend eine Stellung zu ihm muß schließlich jeder, der im Ernste Christ sein will, einnehmen. Er kann verkannt, er kann verworfen, sogar gehaßt werden, aber gänzlich ignoriert werden kann er auf die Dauer nicht. Er *bleibt* das Zeichen, das Gott in der Mitte der Zeiten aufgerichtet und das er hineingestellt hat in die Bewegung der Menschheit, daß sie sich daran prüfe, wie und wo sie stehe und sich dadurch den Weg weisen lasse, auf dem sie zu ihrem Ziel gelangen, die letzte und höchste Bestimmung erreichen kann, die Gott selbst ihr gesetzt hat.

Es ist an sich gewiß erfreulich, daß die religiöse Frage in unsrer so überwiegend von materiellen Bestrebungen aller Art beherrschten Zeit in weiteren Kreisen unseres Volkes, in höheren und niederen Ständen, wieder Gegenstand ernsteren Nachdenkens und lebhafteren Interesses geworden ist und es ist nur zu bedauern, daß die Beantwortung derselben, wie so oft schon im Laufe der Zeiten, so auch in unsern Tagen wieder unter der Schärfe des kirchlichen Parteiwesens, unter der leidenschaftlichen, oft sogar persönlich-gehässigen Art der Polemik eine ruhige, würdevolle Haltung gar sehr vermissen läßt. Besonders bewegt sich seit einiger Zeit der Streit der kirchlichen Parteien um die *göttliche Hoheit und Würde der Person Jesu Christi*, ein Streit, bei welchem man von der einen Seite, besonders in öffentlichen Blättern, unermüdlich darauf ausgeht, Christum seines überweltlichen Charakters zu entkleiden und einen angeblich „historischen Christus" an seine Stelle zu setzen. Allein, was ist das nun für ein *historischer Christus*? Bekanntlich wird ja dieser Bezeichnung neuerdings vielfach ein ganz anderer Begriff untergeschoben,

als der des „wirklich geschichtlichen, biblischen Christus“*), ein Begriff nämlich, welcher uns ein modernisiertes Christusbild erkennen läßt, wie es mit Beiseitesetzung alles Übernatürlichen und Wunderbaren, das ihm die Sage oder das Mißverständnis der Jünger angedichtet habe, dem heutigen Stande der Geistes- und Kulturentwickelung entspreche, also etwa der Begriff eines religiös-sittlichen Idealmenschen oder Urmenschen oder auch eines religiösen Genius rein menschlicher Art; denn die „Gottheit Christi“, sagt man, sei keine Lehre der Schrift, sei nichts anderes, als eine menschliche Satzung, ein Stück katholischer Kirchenlehre, welches aus früheren Jahrhunderten auch in das reformatorische Bekenntnis aufgenommen worden sei. Und mit solcher Anschauung beruft man sich auch von dieser Seite immer auf die Schrift, als die alleinige Norm in Glaubenssachen und zwar auf die Schrift mit demselben Nachdruck, mit welchem man etwa den bekenntnismäßigen Ausdruck für eine Glaubenswahrheit bekämpft. Nun, so meine ich, sollte man denn auch wirklich Ernst machen mit solchem Appell an die Schrift, sollte sie nehmen als das, was sie ist, sie offen und deutlich reden lassen und ihren wahren Sinn sich klar zu machen suchen, statt nur, wie es so oft geschieht, in allgemeinen Redensarten sich auf sie zu berufen. Woher anders wollten wir denn eine letzte und maßgebende Antwort auf die große Frage, wer Christus sei, nehmen, als eben aus der Schrift? Wahrlich, kein theologisches oder philosophisches System älterer und neuerer Zeit, keine menschliche Spekulation irgend welcher subjektiven Dogmatik, ja selbst nicht einmal eine biographische Darstellung des Lebens Jesu könnte uns eine so sichere und zuverlässige Antwort geben auf diese Frage, als die heilige Schrift. Wohl hat uns die neuere Zeit eine ganze Gallerie von Lebensbeschreibungen Jesu gebracht; ich erinnere hier nur an die „Leben Jesu“ von Schleiermacher, Strauß, Hase, Lange, Neander, Keim, Renan, Schenkel, Weiß, Beyschlag und in mehr populärer Form von Riggenbach und Weitbrecht. Aber soviel Gutes, Wahres und Schönes auch in manchen dieser Werke zu finden ist: wir werden doch schwerlich aus denselben die letzte, ent-

*) Vgl. Kähler, Vortrag über den sogenannten historischen Jesus und den geschichtlichen, bibl. Christus, Leipzig 1892 und Paul Ewald, „der geschichtliche Christus“ und die synoptischen Evangelien, Leipzig 1892.

scheidende Antwort auf die Frage, wer Jesus Christus eigentlich sei, entnehmen wollen. Denn alle diese biographischen Darstellungen ruhen im Grunde auf durchaus subjektiven Auffassungen, sind Erzeugnisse „menschlich-erfinderischer und künstlerischer Gestaltung",*) und je nach dem theologischen Standpunkt der Verfasser in den einzelnen Zügen, Umrissen und Farben, mit denen das Bild gezeichnet wird, grundverschieden von einander, so daß man, wüßte man nicht im voraus den gemeinsamen Namen, um den sich's handelt, kaum eine besondere innere Verwandtschaft der hier vorgeführten Lebensbilder erkennen könnte. Sind doch in ihnen die verschiedensten, zum teil ganz entgegengesetzten, theologischen Standpunkte vertreten: der Mythicismus mit pantheistischer Grundanschauung, die legendarische und zugleich romanhafte Behandlung der heiligen Geschichte, der ältere und neuere Rationalismus und wieder der positive Standpunkt bald in mehr vermittelnder, bald in strengerer Gestalt, so daß man wohl mit Kähler sagen kann: „Es ist zumeist der Herren eigener Geist, in dem Jesus sich darin spiegelt".**) Man wird deshalb immer am besten thun, sich mit der Frage nach Jesu Person an die ursprüngliche Überlieferung der heiligen Schrift selbst zu halten und vor allem an den für die Beantwortung derselben wichtigsten Teil, an die authentischen Zeugnisse Christi und seiner Apostel, als der Augen- und Ohrenzeugen des Herrn bei seinem Reden und Thun. Denn das wird ohne Zweifel immer das wahrste und richtigste Lebens- und Charakterbild Jesu sein, das wir in schlichter, ungekünstelter Gestalt aus diesen unmittelbaren Aussagen Christi und seiner Apostel selbst hervorgehen sehen und deshalb wollte ich, gegenüber allem Streit der theologischen Parteien, die Aufmerksamkeit der Leser dieser Blätter mit besonderem Nachdruck wieder auf diese quellenmäßigen Berichte des Neuen Testamentes über die Person Jesu lenken. Es war dabei mein Hauptbestreben, dieselben in ganz objektiver Weise, nach ihrem ursprünglichen Wortsinn zu erklären. Ich operiere also in meinen Erklärungen weder mit Auffassungen irgend welcher Dogmatik, noch mit Begriffen und Festsetzungen in den Bekenntnisschriften, sondern halte mich allein an den biblischen Wortsinn der hierher gehörigen Stellen und über-

*) Kähler, a. a. O. — **) Ebendaselbst S. 14.

lasse es ohne weiteres den Lesern meiner Schrift, sich selbst ein Urteil darüber zu bilden, was das für ein Christus sei, welcher in denselben gelehrt und geschildert wird, ob ein Christus bloß in dem Sinne eines außerordentlichen Menschen, oder ein solcher, welcher mit seiner Menschheit zugleich wahrhaft göttliches Wesen und göttliche Herrlichkeit vereinigt. Weil ich aber mit meinen Erklärungen nicht allein stehen, nicht bloß meine eigene Auffassung geben wollte, so hielt ich es für notwendig, dabei auch auf andere zu hören, die darin vorangegangen sind und vor allem auf die anerkannten wissenschaftlichen Autoritäten auf dem Gebiete der Schriftauslegung, die durch Sachkenntnis und gründliche Forschung und Übung einen berechtigten Anspruch auf sorgfältige Berücksichtigung ihres Vorgangs haben. Ich habe deshalb die Mühe nicht gescheut, eine sehr erhebliche Anzahl von Erklärungen solcher exegetischen Meister und zwar ohne Unterschied des theologischen Standpunktes, obwohl sie mir zu einem guten Teil schon aus meinen bisherigen exegetischen Studien bekannt waren, von neuem sorgfältig zu prüfen, sie mit dem Grundtext zu vergleichen und so unter Angabe des Zusammenhangs, in welchem sie stehen, zur Feststellung meiner eigenen Auffassung zu verwenden.*) Dabei habe ich freilich häufig erfahren, was einst de Wette von sich bekannte, wenn er bei Herausgabe seines Kommentars über das Evangelium des Johannes an seinen Freund Lücke über dessen gleichnamiges Werk (in der Zueignung von 1839) schrieb, „er habe darin soviel vorgearbeitet gefunden, daß er oft nichts besseres zu thun wußte, als die Ähren seiner Saat abzuschneiden und in seine Garben einzubinden nach dem Spruche: ein andrer säet und ein andrer erntet". In demselben Sinn ist denn auch meine Arbeit großenteils eine Ährenlese auf dem Saatfelde andrer, größerer Meister, denn ich konnte mich weitaus in den meisten Fällen der einen oder andern Er-

*) Die Autoren der von mir verglichenen Erklärungen, die ich großenteils aus ihren eigenen Werken, teils auch aus der wörtlichen Wiedergabe in anderen Werken genommen habe, sind: Luther, Bengel, Schleiermacher, de Wette, Lücke, Chr. Fr. Schmid, Meßner, Tholuck, Keim, Harleß, Reuß, Lange, Geß, Kling, Stier, Liebner, Beck, Bleek, Ullmann, Dorner, Rothe, Heubner, Huther, Thomasius, Hofmann, Ebrard, Riehm, Moll, Fronmüller, Holsten, van Oftrozer, Kübel, Meyer, Weizsäcker, Luthard, Godet, Weiß, Cremer, Kähler, Beyschlag, Düsterdieck, Schlatter.

klärung derselben anschließen oder sie wenigstens in modifizierter Gestalt zu der meinigen machen, ohne daß man deshalb ein hinlängliches Maß selbständiger Arbeit und eigenen Urteils wird vermissen können. Denn es dürfte wohl keinem aufmerksamen Leser entgehen, daß meine Erklärungen, die ich hier biete, durchweg auf wissenschaftlicher Grundlage ruhen und daß sie sich ferne halten von allem oberflächlichen Popularisieren, das leicht von der Hauptsache abschweift und in allerlei Betrachtungen mehr erbaulicher Art sich verliert. Ich habe freilich dabei gefunden, daß bei nicht wenigen Auslegern und allermeist bei solchen, die sonst als „Größen" der theologischen Wissenschaft gelten, der eigene dogmatische Standpunkt sehr merklich auf die Erklärungen der Schriftstellen einwirkt und dadurch die Objektivität der Auslegung mehr oder minder stark beeinträchtigt. Am wenigsten ist dies, wie ich mich überzeugen konnte, bei dem bekannten Meister auf diesem Gebiete, bei Meyer, der Fall, welcher bei seiner Schriftauslegung gar nicht den Dogmatiker, sondern lediglich den Exegeten erkennen läßt und darin von keinem anderen Theologen der älteren und neueren Zeit übertroffen wird. Er hat für die Schriftauslegung folgenden Grundsatz, den ich auch für meine Erklärungen durchgängig festzuhalten suchte, aufgestellt: „Kann und soll nichts anderes als das lautere, göttliche Wort einer bessern Kirchenzukunft die Wege ebnen, so ist allen Auslegern des Wortes das gemeinschaftliche Ziel gesetzt, eben nur seinen reinen Inhalt ohne Zuthun und Abthun und unter Verzichtleistung auf alles eigene Erfinden einfach, wahr und klar, unbefangen und unabhängig von dogmatischen Vorforderungen, sprachsicher und in strikter Objektivität als historisches Faktum zu ermitteln. Etwas weiteres sollen sie als Ausleger nicht, aber darin — und ein Großes ist das — müssen sie sich treu erfinden lassen."*) Das ist unzweifelhaft der einzig richtige Kanon für eine gesunde Schriftauslegung und diesem Grundsatz ist er in den neueren, noch von ihm selbst besorgten Auflagen seines exegetischen Werkes durchaus treu geblieben. Nach seinem Tode (1873) hat B. Weiß das Werk fortgeführt und den größten Teil der neuesten Auflagen bearbeitet, im ganzen nach

*) Vorrede zur fünften Auflage seines Kommentars über den ersten Korintherbrief S. 7.

denselben Grundsätzen; nur will mir scheinen, daß Weiß allzuviel an der ursprünglichen Arbeit seines Vorgängers geändert, daß er zwar den Wortsinn mancher Schriftstellen präciser und richtiger getroffen und namentlich die Ausführung in der Regel zweckmäßig gekürzt, aber doch auch sehr oft inhaltlich Änderungen angebracht hat, in denen ich nicht immer Verbesserungen der Meyerschen Arbeit zu erkennen vermag.

Über die Offenbarung des Johannes haben wir in neuerer Zeit eine ziemliche Anzahl von Erklärungen erhalten, welche aber gerade bei diesem Buche am meisten voneinander abweichen; die bedeutendsten unter ihnen sind die von Bengel, Lücke, Züllig, Hofmann, Hengstenberg, Ebrard, Auberlen, de Wette, Kübel*) und Düsterdieck**); den letzteren zwei Erklärungen habe ich für meine Auslegung der Stellen aus der Apokalypse am meisten zu verdanken und namentlich ist die gründliche Erklärung von Düsterdieck, welche die grammatisch-historische Methode von Meyer beibehält, eine wirklich verdienstvolle Arbeit.

Da der Gegenstand meiner Arbeit ein weit über die Theologenwelt hinausgehendes Interesse hat, so suchte ich meine Erklärungen, unbeschadet ihrer wissenschaftlichen Grundlage, so einzurichten, daß sie auch für weitere, als theologische, Kreise verständlich sein dürften. Zu diesem Zweck habe ich den biblischen Text der Stellen nicht in dem (griechischen) Grundtext, sondern in einer deutschen Übersetzung gegeben, aber nicht in der lutherischen, sondern in einer solchen, welche sich an den Wortlaut des Grundtextes möglichst treu anschließt und dazu schien mir die Weizsäckersche Übersetzung des Neuen Testaments den besten Dienst zu leisten. Allerdings ist dieselbe mehr eine Gelehrtenübersetzung ohne das Populäre und Erbauliche der in dieser Hinsicht bisher unübertroffenen Übersetzung Luthers, aber für meinen Zweck deshalb geeigneter, weil sie in der That in der Wiedergabe des biblischen Wortlautes sich streng an den Grundtext hält; nur an wenigen Stellen, an denen mir dieser Anschluß nicht ganz gelungen zu sein scheint, habe ich kleine Änderungen der Ausdrucksweise angebracht. Für die aus dem Alten Testament angeführten Stellen habe ich de Wettes Übersetzung zu Grunde gelegt. Wenn der Titel meiner

*) In dem exegetischen Handbuch von Strack und Zöckler.
**) Schlußband des Meyerschen Kommentars.

Schrift sagt: „die wichtigsten Aussagen u. s. w." so hätte ich wohl ebensogut sagen können: „die Aussagen u. s. w.", denn es sind thatsächlich so ziemlich alle Aussagen Christi und seiner Apostel, welche direkt auf die Person Jesu sich beziehen, zusammengestellt und behandelt. Dagegen habe ich von dem Werke Christi, mit welchem natürlich die Frage nach seiner Person immer aufs engste zusammenhängt, nur soviel herbeigezogen, als die Erklärung der Prädikate, welche seiner Person beigelegt werden, es erforderte.

Während ich mir nun wohl bewußt bin, den theologisch gebildeten Lesern meiner Schrift nicht viel Neues oder gar Originelles zu bieten, weil ja die Hauptsache neutestamentlicher Schrifterklärung als ihnen aus eigenen Studien bekannt vorausgesetzt werden darf, glaube ich dagegen, daß Nichttheologen in meinen Erklärungen um so mehr Neues und bisher Unbekanntes finden werden und es dürfte immer als ein Gewinn für solche Kreise anzusehen sein, wenn ihnen das, was sie sonst meist nur in populär-erbaulicher Form von den Kanzeln und in öffentlichen Vorträgen zu hören oder in religiösen Blättern zu lesen bekommen, in einer derartigen objektiven, mehr wissenschaftlich gehaltenen und darum exakteren Form nahe gelegt wird. Bei einigen Stellen habe ich meiner Erklärung noch Winke für die praktische Bedeutung und Anwendung derselben gegeben.

Auf die wissenschaftliche Kritik dagegen z. B. über Echtheit oder Unechtheit einzelner Stellen oder Bücher des Neuen Testaments habe ich mich grundsätzlich nicht einlassen zu sollen geglaubt, teils weil nichttheologische Lehrer mit dem Gang und Stand dieser Kritik nicht näher vertraut sind, teils weil die bisherigen Resultate derselben großenteils ganz subjektiver Art sind und meist nur in Hypothesen bestehen, von denen die eine die andere oft rasch ablöst und die dazu nicht selten einander geradezu widersprechen, teils endlich, weil ich allermeist Leser im Auge hatte, denen die Autorität des Schriftwortes noch in Geltung steht. Ebenso habe ich mich aller Polemik im gewöhnlichen Sinn des Wortes enthalten und wenn ich auch bei manchen angeführten Erklärungen von andern eine abweichende Ansicht habe und denselben widersprechen mußte, so geschah dies immer in ruhiger, am allerwenigsten verletzender, Form, umsomehr, als ich wohl weiß, daß eine leidenschaftliche, den Gegner

verletzende Art der Polemik dem Christen nicht ziemt, und daß sie dazu noch fast immer nur das Gegenteil wirkt von dem, was sie wirken soll.

Zum Schlusse kann ich nur wünschen, daß Gott meine Schrift mit seinem Segen begleiten und daß dieselbe da und dort etwas dazu beitragen möge, daß die Leser im Lichte der heiligen Schrift zur vollen Klarheit und Wahrheit kommen über die hochwichtige Frage: „Was dünket euch von Christo, wes Sohn ist er?“

Durlach im August 1899.

Friedrich Bechtel.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	V—XIII
I. Die Selbstbezeichnungen Jesu in den Evangelien	1—96
Eingang: Luk. 2, 49	1—7
1. Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn"	7—18
a) bei den Synoptikern	8—10
b) bei Johannes	10
2. Selbstbezeichnung Jesu als „Gottes Sohn"	18—42
Alttestamentlicher Begriff von Sohn oder Sohn Gottes	19—20
Joh. 1, 49	20
Matth. 26, 63	20
Joh. 9, 35—41	21
Matth. 16, 13—17	22—23
Matth. 21, 33—38	23
Matth. 22, 2 ff.	24
Matth. 22, 41—46	24—25
Mark. 13, 32	25—26
Matth. 11, 27 (Luk. 10, 32)	26—28
Matth. 28, 18—20	29—30
Joh. 5, 15—29	30—36
Joh. 10, 31—36	36—38
Joh. 11, 4	38
Joh. 14, 13—14	39
Joh. 17, 1	39—40
Joh. 3, 16. 18 u. 1, 13—18; 1. Joh. 4, 9: eingeborner Sohn Gottes	40—42
II. Selbstbezeichnungen Jesu ohne die Namen Menschensohn und Gottessohn	43—95
Luk. 4, 16—22	43—46
Matth. 5, 17—18	46—50
Luk. 18, 18—20	50—52
Joh. 14, 28	52—53
Matth. 18, 19—20	53—54
Matth. 28, 20	54—55
Joh. 8, 23—25; 6, 38; 8, 42; 16, 37—38	55—59
Joh. 3, 13	59—60
Joh. 6, 61—62	60—61
Joh. 8, 58	61—65
Joh. 17, 1—5	65—70
Joh. 10, 30	70—72
Joh. 14, 9	72—73
Joh. 12, 44—50	73—74
Joh. 3, 18	75
Die Selbstbezeichnung Jesu „Ich bin"	76
Joh. 4, 26	77
Matth. 14, 27	77

Seite.

Joh. 18, 4—7 . . . . . 77—78
Joh. 8, 18 . . . . . 78—79
Joh. 8, 12 . . . . . 79—80
Joh. 6, 48—51 . . . . . 80—82
Joh. 10, 11—14 . . . . . 82—83
Joh. 11, 25 . . . . . 83—84
Joh. 14, 6 . . . . . 84—85
Joh. 18, 36—37 . . . . . 85—87
Joh. 14, 1—3 . . . . . 87—90
Joh. 14, 16—17; 14, 26; 15, 26; 16, 7; 16, 13—14; 14, 18; 20, 22 90—93
Matth. 11, 28—29 . . . . . 94—95
Vergleichung der synoptischen Darstellung mit der johanneischen . 97—100
III. Apostolische Zeugnisse über die Person Jesu . . . . . 99—247
Joh. 1, 1—2 . . . . . 100—104
Joh. 1, 4—5 . . . . . 104—106
Joh. 1, 6—13 . . . . . 106—108
Joh. 1, 14 . . . . . 108—110
1. Joh. 1, 1—3 . . . . . 110—112
1. Joh. 5, 10—12 . . . . . 112—113
1. Joh. 5, 11 . . . . . 113—115
1. Joh. 4, 1—4 . . . . . 115—117
1. Joh. 2, 28 u. 4, 17 . . . . . 117—118
Kol. 1, 16—17 . . . . . 118—119
1. Kor. 8, 5—6 . . . . . 119—121
Hebr. 1, 1—3 . . . . . 121—124
Röm. 11, 36 124
Eph. 1, 10 . . . . . 124—127
Matth. 1, 18—22; Luk. 1, 26—35 . . . . . 127—134
Joh. 8, 46 . . . . . 134—135
2. Kor. 5, 21 . . . . . 135—136
1. Pet. 1, 19 . . . . . 136—137
1. Pet. 2, 21—23 . . . . . 137—138
Hebr. 4, 14—15; 2, 14—18; 2, 10 . . . . . 138—145
Hebr. 7, 26—28 . . . . . 145—147
Hebr. 5, 1—6; 7, 1—25 . . . . . 147—153
1. Joh. 2, 1—2 . . . . . 153—155
Hebr. 1, 1—14 . . . . . 155—160
Hebr. 3, 1—5 . . . . . 160—162
Hebr. 13, 7 u. 8 . . . . . 162—163
Hebr. 12, 1—2 . . . . . 163—165
Hebr. 1, 6; 9, 28; 10, 37; 10, 25 165
Hebr. 1, 12; 12, 26—27 165
Matth. 3, 13—17 (Mark. 1, 9—11; Luk. 3, 21—22; Joh. 1, 32—34) 166—172
Joh. 1, 26—27 . . . . . 172—173
Joh. 1, 29—31 . . . . . 173—174
Joh. 3, 23—31 . . . . . 175—176
Matth. 3, 11—12 . . . . . 176—178
Röm. 1, 1—5 . . . . . 178—181
Röm. 8, 3—4 . . . . . 181—182
Röm. 5, 12; 15—19 . . . . . 183—186

Seite.

1. Kor. 15, 44—47 . . . . . 187—190
1. Kor. 10, 1—4 . . . . . 191—192
1. Petr. 1, 9—12 . . . . . 192—194
2. Kor. 4, 4 u. Kol. 1, 15 . . . . . 194—197
Kol. 2, 9—10 . . . . . 197—199
Kol. 1, 18—20 . . . . . 199—202
Eph. 1, 20—23 . . . . . 202—204
Phil. 2, 9—11 . . . . . 204—207
Apg. 4, 12 . . . . . 207—208
1. Kor. 3, 11 . . . . . 208—209
Epheſ. 2, 19—22 . . . . . 209—211
1. Pet. 2, 4—7 . . . . . 211—213
Apg. 2, 36 . . . . . 214—218
Phil. 2, 6—8 . . . . . 218—225
2. Kor. 8, 9 . . . . . 225—227
Röm. 9, 5 . . . . . 227—230
1. Timoth. 3, 16 . . . . . 230—233
Tit. 2, 13 . . . . . 233—235
1. Joh. 5, 20 . . . . . 235—238
Joh. 20, 28 . . . . . 238—239
Gal. 3, 19—20 239
1. Timoth. 2, 5 240
Hebr. 8, 6; 9, 15 . . . . . 241—242
Hebr. 12, 24 242
1. Kor. 15. 22 . . . . . 242—243
1. Kor. 15, 23—28 . . . . . 243—247

IV. Bezeichnungen der Perſon Jeſu Chriſti in der Offenbarung Johannis 247—275

Offb. 1, 1; 4, 1 . . . . . 248—249
Offb. 1, 4; 7; 8 . . . . . 249—251
Offb. 1, 9—18 . . . . . 251—255
Offb. 2 u. 3: Die ſieben Gemeinden und deren Engel . . . . . 255—266
Offb. 2, 1 ff. Selbſtbezeichnungen Jeſu in dem Sendſchreiben an die Gemeinde Epheſus . . . . . 257—258
Offb. 2, 8—11 Selbſtbezeichnungen Jeſu in dem Sendſchreiben an die Gemeinde Smyrna . . . . . 258—259
Offb. 2, 12—18 Selbſtbezeichnungen Jeſu in dem Sendſchreiben an die Gemeinde Pergamus . . . . . 259—261
Offb. 2, 18—29 Selbſtbezeichnungen Jeſu in dem Sendſchreiben an die Gemeinde Thyatira . . . . . 261—262
Offb. 3, 1—6 Selbſtbezeichnungen Jeſu in dem Sendſchreiben an die Gemeinde Sardes . . . . . 262—263
Offb. 3, 7—13 Selbſtbezeichnungen Jeſu in dem Sendſchreiben an die Gemeinde Philadelphia . . . . . 263—264
Offb. 3, 14—22 Selbſtbezeichnungen Jeſu in dem Sendſchreiben an die Gemeinde Laodicea . . . . . 264—266
Offb. 5, 5 u. 22, 16 . . . . . 272—273
Zeugniſſe des Sehers Johannes: Offb. 5, 6—13; 12, 10—11; 13, 18; 17, 12—14; 19, 6—9; 11 ff. . . . . 266—272

Wenn wir im nachfolgenden die Aussagen des Neuen Testamentes über die Person Jesu Christi, wie sie in unsern vier kanonischen Evangelien enthalten sind, zum Gegenstand einer eingehenden Erklärung nach ihrem Wortsinn machen, so ist es natürlich, daß wir dabei in erster Linie diejenigen Stellen ins Auge fassen, in denen Jesus selbst sagt, wer er sei. Und dies geschieht besonders in den zahlreichen Aussprüchen, in welchen er sich bald Menschensohn, bald Gottessohn oder auch Sohn schlechthin nennt. Wir werden also diesen Stellen zuerst unsere Aufmerksamkeit zuwenden, wozu wir das bekannte Wort des zwölfjährigen Jesusknaben im Tempel zu Jerusalem als Eingang vorausgehen lassen, denn in diesem haben wir die erste Aussage Jesu über ein besonderes Sohnesverhältnis, in welchem er zum Vater steht. Dann aber begegnen uns in den Evangelien noch eine Reihe anderer Selbstbezeichnungen mehr allgemeiner Art, in denen die Ausdrücke „Menschensohn und Gottessohn" nicht mehr vorkommen, die aber für eine richtige Erkenntnis seiner Person in ihrem einzigartigen Wesen und ihrer ganzen Heilsbedeutung nicht minder beachtenswert und bedeutungsvoll sind. In einem weiteren Abschnitt lassen wir dann die Zeugnisse der Apostel über Jesu Person und zum Schluß noch die Bezeichnungen folgen, wie sie uns in der Offenbarung Johannes, teils als Selbstbezeichnungen Jesu, teils als Zeugnisse des Apostels Johannes entgegentreten.

I. Selbstbezeichnungen Jesu in den Evangelien.

Die erste Aussage, in welcher uns eine Art von Selbstbezeichnung Jesu entgegentritt, ist das Tempelwort des zwölfjährigen Knaben zu Jerusalem, welches wörtlich lautet Luk. 2, 49:

Wußtet ihr nicht, daß ich sein muß in dem, das meines Vaters ist? Das Wort ist aus dem ganzen Zusammenhang der Erzählung zu erklären. Danach finden wir den Jesusknaben im Tempel zu Jerusalem.

Dieser Tempel war das Nationalheiligtum der Israeliten und die Anhänglichkeit an denselben war ein charakteristischer Zug des israelitischen Volkslebens, zugleich das Hauptmittel zur Befestigung des nationalen Einheitsbewußtseins und zur Reinerhaltung der gesetzlichen Kultussitte. Vom 13. Lebensjahr an waren darum die jungen Israeliten der gesetzlichen Vorschrift unterworfen und hießen „Kinder des Gesetzes", und nach 2. Mos. 33, 17 und 5. Mos. 16, 16 sollten sie mit den erwachsenen Männern alljährlich an den drei großen Hauptfesten Israels (Ostern, Pfingsten und Laubhüttenfest) zum Heiligtum in Jerusalem sich begeben. Grund genug, warum Jesus, als echter Israelit, nach Vollendung seines zwölften Jahres von seinen Eltern nach Jerusalem mitgenommen wurde. Es war dies wohl das erstemal, obwohl dies in der Erzählung selbst nicht ausdrücklich gesagt ist. Zum erstenmal erhielt da der israelitische Knabe die unmittelbaren Eindrücke von den schönen Gottesdiensten Jehovahs, nachdem er schon bisher im Elternhause im väterlichen Glauben unterwiesen worden war. Was der Knabe hier, im Heiligtum des Volkes, zum erstenmal sah und hörte, mochte eine mächtige Anziehungskraft auf sein frommes Gemüt ausüben, so daß es ihn da unwillkürlich festhielt und es ist ganz begreiflich, daß das Kind unter solchen Umständen einen Augenblick von seinen Eltern sich trennen konnte. Die Festwoche war vorüber und die Scharen der fremden Festpilger hatten sich zur Heimreise gesammelt. Die Eltern des Jesuskindes reisten ebenfalls ab, ohne sich darüber zu beunruhigen, daß sie dasselbe einen Augenblick aus den Augen verloren, sie nahmen an, daß dasselbe in der übrigen Reisegesellschaft sich befinde, welche sich in einzelne Züge verteilte. Jedenfalls ist der Vorwurf pflichtwidriger Sorglosigkeit, welche von einigen Erklärern der Stelle den Eltern gemacht wurde, ebenso unstatthaft (nach V. 44), als der Vorwurf mangelnden Gehorsams des Kindes gegen die Eltern, in welchem man sogar von gewisser Seite eine Spur von dem Vorhandensein der Sünde bei ihm entdecken zu können glaubte. Aber der Erzähler (Lukas) war jedenfalls weit davon entfernt, diesem Umstand auch nur die geringste schlimme Bedeutung beizulegen. Der Grund des Zurückbleibens des Knaben war ohne Zweifel kein anderer, als wie wir oben schon angedeutet haben. Es war das erstemal in seinem Leben, daß er das Heiligtum seines Volkes betreten durfte und daß er da von der heiligen Schrift mehr vernahm, als Vater und Mutter ihm zu sagen wußten, daß er Fragen aufwerfen und erörtern hörte, die in seiner tiefsten Kindesseele dämmerten; darum mußte er hier bleiben und alles andere vergessend bis zu Ende hören, wobei er in echter Kindlichkeit vertrauen

mochte, daß seine Eltern schon kommen und ihn nicht dahinten lassen würden. „Ein ungekanntes Heimatsgefühl hat ihn im Tempel zu Jerusalem ergriffen und läßt das Bewußtsein seines einzigartigen Verhältnisses zu Gott, das heilige, frei-nötigende Gesetz seines inneren Lebens, sich wie eine Knospe ahnungsvoll öffnen, und doch bleibt dieses ahnungsvolle Bewußtsein noch ganz in den Schranken der Kindlichkeit, daß es das sinnliche Gotteshaus mit dem Vaterhause der Seele noch verwechselt und daß es ruhig voraussetzt, seine Regungen müßten auch den Eltern so verständlich, ja so selbstverständlich sein, wie ihm selbst.“ *)

Nach dreitägigem ängstlichen Suchen fanden die Eltern den Knaben in den Hallen, welche die Vorhöfe des Tempels umgaben, mitten unter den Gesetzeslehrern (Rabbinern) sitzend, welche daselbst über Gesetzesfragen verhandelten und lernbegierige Schüler gerne hörten und deren geistige Empfänglichkeit weckten und prüften. Nicht als Lehrer läßt ihn der Bericht auftreten, vielmehr beschränkt sich dieser auf das Hören, Fragen und Antworten. Es war dies das Fragen der reinen und heiligen Wißbegierde und nicht das eines in die Unterredung sich einmischenden Gastes. Durch seine Einsicht und besonders durch seine Antworten zog er die Aufmerksamkeit der Gesetzeslehrer auf sich. Die Eltern waren nicht wenig überrascht, den vermißten Knaben in solcher Lage zu finden, an dem sie sonst wohl eine bescheidene Zurückhaltung gewohnt waren, und die Mutter war es, die ihm zuerst schonende Vorwürfe machte darüber, daß er ihnen ein schmerzliches Suchen verursacht habe, die Mutter und nicht Joseph, weil das Mutterverhältnis in solchen Fällen lebendiger, rascher und durchbrechender ist. Bengel: non loquebatur Josephus, major erat necessitudo matris. Die Antwort aber, mit der der Knabe sich rechtfertigte, ist eben das große Wort: „Wußtet ihr nicht, daß ich sein muß in dem, was meines Vaters ist?“ ein Wort, das den Eltern fast noch unverständlicher war, als sein Zurückbleiben im Tempel. Aber es ist dies natürlich, denn es entspricht ganz den inneren Wesensverhältnissen zwischen Jesu und den Seinen, daß sie in geistiger Beziehung nicht Schritt mit ihm halten konnten. Jeder Moment, wo sie ihn auf einer ungewohnten, sie überragenden Höhe des inneren Lebens erblickten, mußte sie überraschen, um so mehr, als er sonst so demütig, hingegeben und verschwiegen über die Wunder seiner inneren Welt neben ihnen herging. Man beachte in diesem Wort das Imperfektum: „**wußtet** ihr nicht“, denn das ist die richtige Lesart, nicht das Präsens,

*) Beyschlag, Leben Jesu, I S. 172.

wie Luther übersetzt: wisset ihr nicht. Der Sinn dieser Zeitform ist: so wie sie ihn bisher nach seiner Eigenart kannten, wonach es ihn am meisten zur Gemeinschaft mit seinem Vater hinzog, hätten sie ihn nirgend anders suchen sollen als da, wo sie ihn fanden. Mit dem Ausdruck „in dem, das meines Vaters ist", kann nichts anderes gemeint sein, als das Haus des Vaters, der Tempel, denn in dem Suchen und Finden liegt die Bezeichnung einer Örtlichkeit, und es ist deshalb die Erklärung mancher älterer und neuerer Ausleger „in den Angelegenheiten meines Vaters" als nicht im Text liegend abzuweisen; die praktische Anwendung in der Predigt u. s. w. mag sich schon diesen weiteren Sinn des Wortes erlauben. Ungenau ist auch Weizsäckers Übersetzung: „im Eigentum meines Vaters", denn der Ausdruck Eigentum ist ein viel weiterer Begriff, als das Haus des Vaters, und paßt nicht zu der hier geforderten Örtlichkeit. Der Ausdruck: „daß ich sein muß", bezeichnet die innere, sittliche Notwendigkeit und spricht mit einer für das Kindesalter ungewöhnlichen Entschiedenheit die Idee einer unwiderstehlichen Hingabe an den Dienst Gottes aus. „Echt kindliches und zugleich wieder herrliches Wort! Echt kindlich ist's, wie er gar nicht versteht, daß die Eltern nicht gerade so empfinden, wie er, daß jener unwiderstehliche Zug, der ihn hierherzog, ihnen nicht sofort deutlich, nicht auch in ihnen gleich mächtig gewesen, um ihnen zum unzweifelhaften Fingerzeig des Findens zu dienen: noch ist es ihm nicht in den Sinn gekommen, daß etwa die Eltern zu Gott nicht ganz in demselben Verhältnis stünden, wie er, und daß darum er selber ihnen ein Geheimnis, ein Rätsel sein könnte. Indem er aber so echt kindlich die Eltern ganz nach sich selber beurteilt, offenbart er, noch ohne es selber zu wissen, erst recht das wundersame Herrliche seines Wesens; es ist für ihn das ganz Selbstverständliche, das ohne alle Reflexion, ohne alle besondere Entschließung innerlich Notwendige, im Hause seines Vaters zu verweilen, es ist das Muß seiner innersten Natur, wie das Eisen zum Magnet, so zum Haus und Wort seines Vaters gezogen zu werden."*) Von besonderer Wichtigkeit ist hier noch der Begriff des Vaters: „meines Vaters". Der Vatername, den der zwölfjährige Jesusknabe hier wohl zum erstenmal gebraucht, ist nicht neu, sondern kommt schon im Alten Testament verschiedentlich vor, und zwar nicht bloß, wie oft fälschlich angenommen wird, in dem allgemeinen, physischen Sinn, in welchem er Schöpfer und Erhalter des natürlichen Lebens ist, z. B. Mal. 2, 10:

*) Beyschlag, Akademische Predigten S. 16.

„Haben wir nicht alle einen Vater, hat uns nicht ein Gott erschaffen?", sondern auch in dem Sinne eines besonderen Verhältnisses des Volkes Israel zu Jehovah, sofern es von Gott erwählt, geleitet und erzogen wurde, so 5. Mos. 32, 6; Jes. 63, 16; 64, 8 und 9—11; Jerem. 31, 9, wo das Volk Jehovahs Sohn heißt: 2. Mos. 4, 22; Jerem. 31, 20, Hosea 11, 1; 5. Mos. 1, 31. Und nicht bloß auf das Volk als Ganzes wird der Vatername bezogen, sondern auch auf die einzelnen Glieder des Volkes, welche Söhne und Töchter Jehovahs heißen: 5. Mos. 32, 19; oder seine Kinder: Jes. 1, 2; 4; 63, 8, 5. Mos. 14, 1. Es erhellt daraus, daß der Vatername an manchen Stellen des Alten Testaments ein besonderes Verhältnis des Volkes zu Gott involviert und seine Wurzel hat in dem Bunde oder in der Gnadenwahl, in der Gott Israel zu seinem Volke gemacht hat. Auch die Juden zur Zeit Jesu verstanden unter der Bezeichnung Vater das eigentümliche Verhältnis Gottes zu dem israelitischen Volke, wie sie Joh. 8, 41 sagen, sie seien nicht aus Unzucht entstanden, sondern hätten einen Vater, Gott. An diesen alttestamentlichen Sinn des Vaternamens, wie er nicht bloß die Urheberschaft und Erhaltung alles physischen Lebens, sondern auch die liebevolle, väterliche Leitung und Pflege des geistigen, sittlichen Lebens in sich begreift, schließt sich nun Jesus auch im Neuen Testament an da, wo er ihn anderen Menschen oder seinen Gläubigen in den Mund legt, wie Matth. 6, 8: „euer Vater weiß, was ihr bedürfet, ehe ihr ihn bittet"; so auch im Unser Vater und vielen anderen Stellen, nicht selten mit dem Zusatz: „in den Himmeln", wodurch Gott der Vater als der wahre Gott bezeichnet wird, wie er seine eigentliche Wohn- und Thronstätte im Himmel hat. Ja, durch Christus wird nun der Vatername überhaupt zum eigentlichen wesentlichen Gottesnamen erhoben, zum Zeugnis, daß sich in ihm eine neue Gottesidee offenbart. Aber der Höhepunkt der Rede des Jesusknaben liegt darin, daß er hier von diesem Gott nicht kommunikativ sagt: unser Vater, sondern mein Vater: „muß ich nicht sein in dem, das **meines** Vaters ist?" Das Wort geht über seine Lippen ganz unwillkürlich und naiv, ganz absichtslos und selbstverständlich, als ob es nichts Besonderes, nichts Neues wäre, und doch ist es ein Wort, wie es, solange die Welt steht, noch kein Menschenkind, auch kein noch so frommer Israelit in den Mund genommen hat, um sein besonderes Verhältnis zu Gott als Vater auszudrücken. Wir haben darum in diesem Wort des zwölfjährigen Jesusknaben ein ganz spezifisches Sohnesverhältnis zu seinem Vater ausgesprochen, ein Sohnesverhältnis ohnegleichen, in welchem er sich Gott gegenüber nicht als

einen Knecht fühlte, wie einst Mose oder der alten Propheten einer, sondern als Kind im vollen, höchsten Sinn des Wortes. Alle Versuche, dieses specifische Sohnesverhältnis zum Vater zu leugnen und das an solcher Stelle ausgesprochene Bewußtsein Jesu auf die Stufe allgemeiner Gotteskindschaft der Gläubigen herabzudrücken, scheitern eben daran, daß Christus das „euer Vater" oder „**unser** Vater" und das „**mein** Vater" überall streng auseinanderhält, daß er sich dem Vater gegenüber nie mit den Jüngern auf eine Stufe stellt, wie noch Johannes 20, 17: „Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater", denn Matth. 6, 8; 9; 32 u. a. gehören nicht hierher, weil Jesus hier den Vaternamen den Jüngern in den Mund legt. Um so mehr muß man sich darüber wundern, daß ein neuerer Ausleger*) zu der Lukasstelle 2, 49 die Bemerkung machen kann: „Jesus habe Gott seinen Vater genannt, wie jedes fromme Judenkind dies auch gekonnt hatte". So ließe sich allenfalls urteilen, wenn er „unser" Vater, statt „mein" Vater gesagt hätte. Aber bei Jesus im Zusammenhang seiner ganzen Geschichte weist das „mein Vater" auf ein höheres, individuelles Verhältnis. Was jedes fromme Judenkind hätte antworten können, das würden die Eltern ohne weiteres schon verstanden haben. Freilich ein solch specifisches Sohnesverhältnis Jesu zu seinem Vater setzt noch keineswegs voraus ein Bewußtsein um seine vorweltliche Existenz, oder um seine übernatürliche Wesenseinheit mit dem Vater oder um seine übernatürliche Erzeugung, wohl auch nicht ein Vorgefühl seines messianischen Berufes, was alles sich schon mit der Altersstufe des Kindes nicht vertragen würde.

Fassen wir nun kurz zusammen, was wir als biblischen Wortsinn der Lukasstelle erkannt haben, so können wir das Resultat dahin feststellen, daß wir sagen: Der Ausspruch des zwölfjährigen Jesusknaben läßt uns schon in der naivsten, noch ganz kindlichen Form die Innerlichkeit und Kräftigkeit seiner Gemeinschaft mit Gott erkennen, das erste Aufleuchten seines Bewußtseins von seiner einzigartigen Gottessohnschaft, von dem Geheimnis seines Wesens. Aber allerdings erscheint dieses Aufleuchten noch umschlossen von der Knospe der kindlichen Andacht, die nach alttestamentlicher Vorstellung den Vater im Tempel sucht ohne den Gedanken seiner Allgegenwart; seine allmähliche Selbstbesinnung auf die Tiefen des göttlichen Lebens, das in ihm wohnte, ist noch umhüllt von der Kindeseinfalt, mit

*) Schenkel in seinem „Charakterbild Jesu".

welcher er in dem lebendigsten Erkenntnistrieb den Vätern der jüdischen Theologie seine Fragen vorlegen konnte. Bekanntlich ist dies das einzige Mal, wo der Schleier über die innere Entwickelung seines Jugendlebens aus der Zeit vom zwölften Jahr bis zu seinem öffentlichen Auftreten vor uns gelüftet wird; weiteres hören und wissen wir nichts von ihm, nichts von jenen phantastischen Ausschmückungen der Jugend Christi in den apokryphischen Evangelien, welche sich darin gefallen, diesem Wunderkind die allerunkindlichsten Züge anzudichten, aber von dem inneren Wunder seines kindlich-göttlichen Lebens keine Spur enthalten. Was aber nach V. 51 und 52 berichtet wird, das zeigt deutlich genug, wie wenig dieses erste mächtige Hervorbrechen seines Gottessohnschaftsbewußtseins die Erfüllung kindlicher Pietätspflichten gegen seine Eltern hindern konnte.

1. Selbstbezeichnung Jesu als „Sohn des Menschen".

Im weiteren kommen nun diejenigen Stellen in Betracht, in welchen Jesus sich „den Sohn des Menschen" nennt und sich Prädikate beilegt, welche sein Wesen und seine Bestimmung charakterisieren. Wir können dabei das Vorkommen dieser Benennung in dem Buche Henoch füglich übergehen, weil der vorchristliche Ursprung derjenigen Abschnitte dieses Buches, in denen dieselbe uns entgegentritt, unsicher ist und keinen Schluß auf eine Bekanntschaft des Namens in weiteren Kreisen erlaubt. Was nun aber die Stellen des Neuen Testaments betrifft, in denen diese Selbstbezeichnung Christi vorkommt, so finden wir dieselbe weitaus am häufigsten bei den Synoptikern, wo er fast ausschließlich Jesu selbst in den Mund gelegt wird. Bei der großen Zahl der Stellen beschränken wir uns jedoch in unserer Erklärung auf solche Hauptstellen, in denen aus den beigefügten Prädikaten diejenigen Momente hervortreten, welche für Wesen und Bestimmung Jesu als besonders maßgebend betrachtet werden können.

Ohne Zweifel war diese Selbstbezeichnung Jesu kein dem Volk bekanntes und geläufiges Prädikat für den Messias, denn er wird nie weder in den Evangelien, noch in der apostolischen Litteratur unter diesem Namen angeredet. Aus Stellen, wie Mark. 8, 30 geht im Gegenteil hervor, daß Jesus es bis gegen Ende seines Lebens vermied, eine der geläufigen Messiasbezeichnungen auf sich anzuwenden, weil die direkte Verkündigung seiner Messianität in dem sinnlich-gerichteten Volke nur falsche Hoffnungen erwecken oder die vorhandene Opposition steigern konnte. Für seine Hörer lag in dem Ausdruck „der Sohn des Menschen" jedenfalls das, daß er nicht ein Menschensohn war, wie alle andern, sondern, was schon der Artikel

vor Sohn anzeigt, der bestimmte, einzigartige Menschensohn, dessen Einzigartigkeit einen göttlichen Beruf in sich schloß, wie er keinem andern Menschen vor ihm und nach ihm zukommen konnte.

a) Aus den Synoptikern heben wir in dieser Beziehung folgende Stellen hervor: Matth. 8, 30 (Luk. 9, 58): Die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels Nester; der Sohn des Menschen aber hat nicht, da er sein Haupt hinlege.

Matth. 11, 19 (Luk. 7, 34): Es kam der Sohn des Menschen, aß und trank u. s. w.

Mark. 8, 31: Und er begann sie zu lehren, daß der Sohn des Menschen viel leiden müsse und verworfen werden von den Ältesten und Hohenpriestern und den Schriftgelehrten, und

Matth. 17, 12 und 17, 22: Doch ich sage euch aber: Elias ist schon gekommen und sie haben ihn nicht erkannt, sondern haben mit ihm gethan, was ihnen beliebte. So ist auch der Sohn des Menschen daran, von ihnen zu leiden. — Jesus sagte ihnen: es ist daran, daß der Sohn des Menschen in Menschenhände ausgeliefert wird und sie werden ihn töten und am dritten Tage wird er auferweckt werden.

Matth. 18, 11 (Luk. 19, 10): Denn der Sohn des Menschen ist gekommen, zu suchen und zu retten das Verlorene, — und nicht zu verderben (Luk. 9, 56).

Matth. 20, 28: Gleichwie der Sohn des Menschen nicht gekommen ist, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und zu geben sein Leben zum Lösegeld statt vieler und nach Mark. 10, 45 — für viele.

Matth. 9, 6: Was ist denn leichter? zu sagen: Deine Sünden sind dir vergeben, oder zu sagen: stehe auf und wandle? Damit ihr aber wisset, daß der Sohn des Menschen Vollmacht hat, auf Erden Sünden zu vergeben, — hier wandte er sich zu dem Gelähmten — stehe auf, nimm dein Bett und gehe heim. (Ebenso: Luk. 5, 24 und Mark. 2, 9—10).

Matth. 12, 8: Denn der Sohn des Menschen ist Herr über den Sabbath; und Mark. 2, 28: Und er sagte zu ihnen: der Sabbath ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbath willen. Mithin ist der Sohn des Menschen Herr auch über den Sabbath.

Matth. 16, 27: Denn es ist an dem, daß der Sohn des Menschen kommt mit seinen Engeln und hierauf wird er einem jeden vergelten nach seinem Thun.

Matth. 13, 37—41: Der guten Samen säet, ist der Sohn des Menschen; der Sohn des Menschen wird seine Engel ausschicken und sie werden aus seinem Reiche zusammenlesen alle Ärgernisse und die den Frevel thun und werden sie in den Feuerofen werfen, da wird sein Heulen und Zähneknirschen.

Matth. 24, 27—71: Denn wie der Blitz hervorbricht im Osten und leuchtet bis Westen, so wird es mit der Ankunft des Sohnes des Menschen sein. Wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler. Alsbald aber nach der Drangsal jener Tage wird sich die Sonne verfinstern und der Mond wird seinen Schein nicht geben und die Sterne werden vom Himmel fallen und die Gewalten der Himmel werden erbeben. Und hierauf wird erscheinen das Zeichen des Sohnes des Menschen am Himmel. Und hierauf werden alle Völker der Erde wehklagen und sie werden den Sohn des Menschen kommen sehen auf den Wolken des Himmels mit großer Macht und Herrlichkeit. Und er wird seine Engel aussenden mit gewaltigem Trompetenschall und sie werden seine Auserwählten versammeln von den vier Winden her, von einem Ende der Himmel bis zum andern. (Mark. 13, 24—26; Luk. 21, 25—28.)

Matth. 24, 36: Über jenen Tag aber und die Stunde weiß niemand etwas, auch nicht die Engel der Himmel, auch nicht der Sohn, sondern allein der Vater. (Mark. 13. 32.)

Matth. 25, 31—34: Wenn aber der Sohn des Menschen kommt in der Herrlichkeit und alle Engel mit ihm, dann wird er sich setzen auf den Thron seiner Herrlichkeit und es werden vor ihm versammelt werden alle Völker und er wird sie voneinander scheiden, wie der Hirte scheidet die Schafe von den Böcken und wird die Schafe auf seine rechte, die Böcke aber auf seine linke Seite stellen. Hierauf wird der König sagen zu denen auf seiner Rechten: gehet hin, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von der Schöpfung der Welt her und V. 41: Hierauf wird er auch sagen zu denen der Linken: gehet weg von mir, ihr Verfluchte, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln.

Matth. 26, 64: Doch ich sage euch: demnächst werdet ihr sehen

den Sohn des Menschen sitzen zur Rechten der Macht und kommen auf den Wolken des Himmels. (Mark. 14, 62.)

Dieselbe Selbstbezeichnung Jesu kommt auch im Evangelium des Johannes vor, wenngleich nicht so häufig und in so mannigfachem Sinne, wie bei den Synoptikern.

b) Johanniſche Stellen ſind: Joh. 1, 52: Und er ſagt zu ihnen: wahrlich, wahrlich ich ſage euch, ihr werdet den Himmel offen ſehen und die Engel Gottes hinaufſteigen und herabſteigen auf den Sohn des Menſchen.

Joh. 3, 13—14: Und es iſt niemand in den Himmel aufgeſtiegen, außer der vom Himmel gekommen iſt, der Sohn des Menſchen, der im Himmel war. Und gleichwie Moſes die Schlange in der Wüſte erhöht hat, ſo muß der Sohn des Menſchen erhöht werden, damit jeder, der an ihn glaubt, das ewige Leben habe.

Joh. 5, 27: Denn wie der Vater Leben hat in ſich ſelbſt, ſo hat er auch dem Sohne verliehen, Leben zu haben in ſich ſelbſt, und hat ihm Vollmacht gegeben, das Gericht zu halten, weil er Menſchenſohn iſt.

Joh. 6, 53: Da ſagte Jeſus zu ihnen: wahrlich, wahrlich ich ſage euch: wenn ihr nicht das Fleiſch des Sohnes des Menſchen eſſet und ſein Blut trinket, ſo habt ihr kein Leben in euch.

Joh. 13, 31: Als er (Judas) hinausgegangen, ſprach Jeſus: jetzt iſt der Sohn des Menſchen verherrlicht und Gott iſt verherrlicht durch ihn.

Die große Frage iſt nun: was iſt die Bedeutung dieſer Benennung im Munde Jeſu ſelbſt?

Darauf ſind im Laufe der Zeit von den Erklärern die verſchiedenſten Antworten gegeben worden. Die einen nehmen an, daß darin eine Anſpielung auf den Namen „Menſchenkind" enthalten ſei, mit welchem Gott den Propheten Ezechiel (2, 1; 3, 1) anredet. Allein dieſe Anſicht iſt offenbar unhaltbar, weil hier Gott den Ezechiel nicht als Propheten Menſchenkind nennt, ſondern als eine zur Ausführung des göttlichen Werkes ohnmächtige Kreatur, die mit dem Meſſiasbegriff nichts zu thun hat. Andere meinten, daß er ſich damit bloß als das arme, demütige Menſchenkind bezeichnen wollte, das nihil humani a se alienum putat. Aber dafür könnten ſie ſich doch allein auf die eine Stelle Matth. 8, 20 berufen (er hatte nicht, wo er ſein Haupt hinlege). In ähnlichem Sinne ſahen andere in der Annahme dieſes Namens die Idee der Schwachheit in der

menschlichen Erscheinung Christi, wogegen aber schon das spricht, daß Gott Jesu doch nicht auf Grund menschlicher Schwachheit das Gericht übertragen haben konnte. Im geraden Gegensatz dazu behaupteten manche aus der altorthodoxen Schule, Jesus wolle damit andeuten, daß er eigentlich und ursprünglich kein Mensch, sondern ein höheres Wesen sei, aber diese Erklärung läßt sich exegetisch nicht begründen. Geß*) will in dieser Selbstbezeichnung Jesu „die Erscheinung der göttlichen Majestät in der Form des menschlichen Lebens" erblicken, was aber mit seiner sonstigen Theorie von der Kenosis (Entleerung der göttlichen Attribute bei seiner Menschwerdung) wenig stimmt. Wohl am verbreitetsten ist in neuerer Zeit die Ansicht, welche in dieser Selbstbezeichnung Jesu den Menschen katexochen, den Menschen im höchsten Sinne des Wortes finden will, als das Ideal der Menschheit oder als den zweiten Adam**), oder als „den himmlischen Urmenschen, der Gottes wahrhaftiges Ebenbild ist, als den gottmenschlichen Träger eines gottmenschlichen Reiches, einer göttlich-humanen Weltgestaltung"***), ähnlich die Auffassung von von der Goltz, nach welcher Jesus mit dieser Selbstbezeichnung „das Bewußtsein aussprechen will, die menschliche Natur in seiner Person auf eine höhere Stufe der Organisation zu erheben und der lebendige Mittelpunkt des die Völker der Welt umfassenden heiligen Gottesreiches zu werden, das wahre Menschenideal oder die reine, schlichte, wie die volle, urbildliche Menschlichkeit zu vertreten"†). Nach wieder andern soll damit „der Mensch bezeichnet werden, auf welchen die ganze Geschichte der Menschheit seit Adam abziele"††), während endlich Holsten seltsamerweise meint, „als Messias des gegenwärtigen Äon (Weltzeit) sei Jesus der Danielsche Menschen-

---

*) Zeugnis von Christi Person und Werk 1870.

**) Herder, Neander, Böhme, Lange, Kahnis, Eboard, zum Teil auch Godet.

***) Beyschlag. Die Idee eines urbildlichen Menschen in Christo, einer menschlichen Urbildlichkeit der Menschheit oder eines Urmenschen, als adäquate Idee der Menschheit, stammt von Schleiermacher, welcher sie zuerst entwickelt hat. Eine ausführliche Darstellung und zugleich Kritik dieses Grundgedankens in der Schleiermacherschen Christologie hat Dorner gegeben in seiner „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi", Bd. 2, Abt. 2 S. 1180 ff. Von ihm ist sie dann von neueren Theologen aufgenommen und in eigentümlicher Weise umgebildet oder modifiziert worden; sie bildet auch eine Hauptvorstellung in den Beyschlagschen Schriften (Leben Jesu nach neutestamentlicher Theologie).

†) Die biblischen Grundwahrheiten oder Principien der christlichen Dogmatik. S. 215.

††) Hofmann, Thomasius Luthardt.

sohn und als Messias des zukünftigen Äon gehe er in die Daseinsform des Sohnes Gottes über".

Alle diese Deutungen des Begriffs „Menschensohn" machen doch zu sehr den Eindruck bald des Einseitigen, bald des Gesuchten und Künstlichen, so daß sie uns mehr willkürlich eingetragen, als in dem schlichten biblischen Ausdruck enthalten zu sein scheinen. Die Vorstellung von einem „Menschenideal" oder gar von einem „himmlischen Urmenschen" ist jedenfalls dem biblischen Gedankenkreise völlig fremd, wie Meyer richtig geltend macht. Um sich bei der Erklärung dieser Benennung nicht von vornherein entweder in dogmatische oder sonst fremdartige Anschauungen zu verlieren, ist es unseres Erachtens durchaus notwendig, daß man den biblischen Sinn dieser Selbstbezeichnung einfach aus den Prädikaten selbst schöpfe, welche denselben in obigen Stellen beigefügt sind. Und da ergiebt sich uns augenscheinlich Zweierlei als eigentliche Bedeutung derselben. Einmal wollen diese Prädikate Jesum bezeichnen als einen solchen, der sich mit den anderen Menschen zusammenfaßt, der das Bewußtsein des vollen Anteils an der menschlichen Natur und der Gemeinschaft mit allen anderen Menschen aussprechen und sich zu erkennen geben will als einen wirklichen Menschen und zwar als einen Menschen, der alle Schwachheit und Niedrigkeit mit den Menschen teilt, der ohne Eigentum und Ort der Ruhe und allen menschlichen Bedürfnissen (Essen, Trinken) unterworfen ist, der auf all den Prunk, Gewalt und Titel verzichtet, welche in den Reichen der Welt zu Ansehen und Macht führen, ja der sich hingiebt in das äußerste Leiden (Überantwortung in der Sünder Hände, Mißhandlung, Kreuzigung) und dessen Leben auf Erden ein ununterbrochener Dienst für die Menschen war. Dies ist die eine, klar und deutlich ausgesprochene Seite des Begriffs. Aber wie diese Demut und Niedrigkeit, so schließt der Ausdruck „Menschensohn" nicht minder eine Hoheit und Herrlichkeit in sich, die über alles menschliche Maß und alle menschliche Grenze weit hinausgeht. Er ist der Erlöser der Menschheit, der Vermittler und Erfüller der ewigen Heils- und Gnadengedanken Gottes an die sündige Menschenwelt, denn er ist gekommen, das Verlorene zu suchen und selig zu machen, und nicht zu verderben; ihm ist die Vollmacht gegeben, Sünden zu vergeben, ihm ist als dem Herrn des Sabbaths eine Autorität eigen, die über dem Gesetze steht, er ist endlich der durch seine Auferstehung und Erhöhung verherrlichte, zur Rechten der Macht Gottes sitzende König, der bei seiner Zukunft das Reich, das er auf Erden gegründet, vollenden und Gericht halten wird über alle Völker der Erde, — alles Prädikate, wie sie auf keinen anderen Menschen, auch

nicht auf den größten religiösen Genius, Anwendung finden können. Man hat von jeher gefragt, wie wohl Jesus zu dieser Selbstbezeichnung „der Sohn des Menschen" gekommen sei, und man ist jetzt darüber ziemlich einig und erklärt es als unzweifelhaft, daß er bei der Wahl dieses Namens das Gesicht Dan. 7, 13 im Sinne hatte. An dieser Stelle nämlich beschreibt der Prophet das Gesicht, das er von den vier Raubtieren, d. h. von den vier Königen und Reichen der Welt, gehabt und fährt dann V. 13 und 14 fort: „Ich schaute (nämlich in dem nächtlichen Gesichte) und siehe, mit den Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn und wird hingetragen zu dem Alten der Tage, d. h. zu dem Ewigen, der ihn mit Macht und Herrlichkeit belehnt, mit einem Reiche, das kein Ende hat. Und ihm wurde Macht und Herrlichkeit und Königtum übergeben, daß alle Völker, Nationen und Zungen ihm dienen. Seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft und sein Königtum wird nie zerstöret". In der Deutung dieses Gesichtes heißt es mit Beziehung auf diesen Teil der Vision V. 17, 18 und 27: „Diese großen Tiere, d. h. die vier Könige, werden sich von der Erde erheben. Aber es werden die Heiligen des Höchsten das Reich bekommen und werden es besitzen in alle Ewigkeit. Und Königtum und Herrschaft und Gewalt, alle Reiche unter dem ganzen Himmel wird dem Volk der Heiligen des Allerhöchsten gegeben. Sein Reich ist ein ewiges Reich und alle Herrschaften werden ihm dienen und gehorchen". Daß in den oben angeführten Stellen Matth. 24, 27—31; 25, 31; 26, 63 (und in den Parallelstellen bei Markus und Lukas), wo es unter anderem heißt: „Und hierauf werden alle Völker der Erde wehklagen und sie werden den Sohn des Menschen kommen sehen auf den Wolken des Himmels mit großer Macht und Herrlichkeit" u. s. w. auf die Danielsche Weissagung Bezug genommen ist, wird fast allgemein als sicher angenommen. Jesus hat die von dem Propheten als Typus des Gottesreichs geschaute Gestalt mit dem Ausdruck „Sohn des Menschen" auf seine Person als den Träger des Reiches Gottes bezogen und sagen wollen, daß er selbst die erschienene Wirklichkeit sei, sofern in ihm der dort himmlisch Geschaute auf die Erde gekommen ist.*) Wenn Jesus also sich selbst den Menschensohn nennt, so

*) Es ist die prophetisch-symbolische Sprache, in welcher Jesus hier seine Wiederkunft zum Gerichte vorausverkündigt, wie sie unter außerordentlichen Erschütterungen Himmels und der Erde eintreten wird. Die ganze großartige Schilderung ist natürlich im einzelnen nicht wörtlich zu nehmen, aber ebensowenig wäre es eine objektive Texterklärung, wenn man in dieser prophetischen Bilderspräche nichts weiteres als seine ideale Parusie, sein geistiges Wiederkommen als den natür-

spricht sich in ihm das Bewußtsein aus, daß in seiner Person das verheißene und auf Grund der Verheißung erwartete Gottesreich erscheint, daß in seiner Person, als dem *Messias*, der göttliche Träger und Vermittler dieses Reichs zu erkennen und daß die *himmlische Welt* der Ursprung und der Ort der dem Menschensohn von Gott zugedachten Weltherrschaft ist. Deshalb haben wir in dieser Selbstbezeichnung Jesu den Ausdruck seines *vollen messianischen Bewußtseins* und zwar sowohl in Beziehung auf seine Wirksamkeit in den Tagen des Fleisches, als auch im Zustande seiner himmlischen Herrlichkeit, denn das Subjekt dieser messianischen Thätigkeit ist immer dasselbe; der „Sohn des Menschen" ist daher sein selbsterwählter, charakteristischer *Berufsname*, der *Name des Messias*, und hat im Hintergrunde das Korrelat der Gottessohnschaft und zwar so, daß sich Jesus da, wo es sich um sein Berufsverhältnis zur Welt handelt, als *Menschensohn*, und da, wo sein persönliches Verhältnis zu Gott hervortritt, als *Gottessohn* bezeichnet. Am merkwürdigsten tritt dieses Verhältnis beider Beziehungen bei seiner Verantwortung vor dem hohen Rat zu Tage, wo der Hohepriester die Messiasfrage an ihn stellt: „Bist du der Sohn Gottes?" und wo er diese Frage bejaht, indem er den Namen Gottessohn mit dem des Menschensohnes vertauscht, so daß beide Bezeichnungen in einander übergehen (Mark. 14, 61—62 und Matth. 26, 63—64). Auch die Stelle Mark. 8, 27—30 ist für den Messiasbegriff von besonderer Bedeutung, sofern daselbst den Urteilen des Volkes über Jesum der entschiedene Glaube der Jünger entgegengestellt und der Sohn des Menschen offenbar mit dem „Christus" gleichgesetzt wird.

Was nun die angeführten Stellen aus dem Evangelium *Johannis* betrifft, so erhellt aus denselben, daß die Selbstbezeichnung Jesu als „der Sohn des Menschen" auch hier vorkommt, nur nicht so häufig als bei den Synoptikern, und zugleich so, daß sie sich vornehmlich auf die *höhere* Seite des Messiasbegriffs bezieht, oder richtiger: auf das Ineinander der beiden Gegensätze des Menschensohnes und des Gottessohnes in der Einheit seiner Person. Betrachten wir die Stellen näher, zuerst Joh. 1, 52 (siehe

---

lichen Abschluß des ganzen geschichtlichen Entwickelungsprozesses des Christentums in der Welt finden wollte, wie das vielfach geschieht; denn unverkennbar redet Christus in den genannten synoptischen Stellen von seiner Gerichtsparusie im Sinne einer übernatürlichen *Weltkatastrophe*, wie sie mit seiner letzten Zukunft in der Herrlichkeit verbunden sein werde, durch welche er die Vollendung des Reiches Gottes herbeiführt, eine Vorstellung, wie sie uns auch sonst in den Schriften des Neuen Testamentes auf Grund alttestamentlicher Weisſagung entgegentritt.

oben). Diese Worte sind die Fortsetzung der Rede Jesu an Nathanael, dessen schneller Glaube etwas Überraschendes für ihn hatte. Aber er verheißt ihm darauf alsbald noch „Größeres", das er erfahren werde, d. h. noch größere, wunderbarere Kundgebungen seiner messianischen Herrlichkeit. Er leitet diese Verheißung zum erstenmal ein mit der Formel: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir", welche bei Johannis 25 mal vorkommt und sonst nirgend im Neuen Testament. Die Rede Jesu erhält dadurch einen besonderen, solennen Ernst, und nun lautet die Verheißung dieses „Größeren" an Nathanael und die Jünger: „ihr werdet den Himmel offen und die Engel Gottes hinaufsteigen und herabsteigen sehen auf den Menschen", offenbar eine Anspielung auf den Traum Jakobs (1. Mos. 28, 11—12). Zwei Ideen sind hier ausgesprochen, zwischen denen aber eine innige Verbindung besteht: der offene Himmel und die auf- und niedersteigenden Engel. Die erste: der offene Himmel, ist in der biblischen Symbolik das Symbol göttlicher Offenbarung, Gegenwart und Hülfe (1. Mos. 18, 10—17; Matth. 3, 16; Apg. 7, 55), wie der verschlossene Himmel Gottes Gnade und Hülfe verbirgt; Jes. 64, 1: „O daß du den Himmel zerrissest!" Diese Idee wird nun durch die zweite weiter entfaltet; das Auf- und Niedersteigen der Engel ist zusammenzufassen in den einen Begriff des ununterbrochenen Verkehrs zwischen dem geöffneten Himmel und dem Sohn des Menschen. Die Stelle ist nicht buchstäblich zu fassen und ist nicht von wirklichen Engelserscheinungen zu verstehen, welche wir erst am Schlusse seiner messianischen Wirksamkeit finden. Hier sind sie vielmehr Symbol göttlicher Kräfte und das Ganze erscheint als ein Bild der ununterbrochenen Offenbarung und der innigsten Gemeinschaft zwischen Gott und dem Messias, in welchem sich die göttlichen Kräfte und Offenbarungen, und besonders auch die Wunderkräfte konzentrieren.

Die Stelle Joh. 3, 13—14: Es ist niemand in den Himmel **hinaufgestiegen,** außer der aus dem Himmel herabgekommen ist, der Sohn des Menschen, der im Himmel war, bringt einen neuen Gedanken in den Messiasbegriff, nämlich den Gedanken, daß der Sohn des Menschen „aus dem Himmel" gekommen, also einen himmlischen Ursprung hat, und gerade diese Stelle zeigt, daß er der einzigartige unter den Menschensöhnen ist, weil er, wie kein andrer, ursprünglich im Himmel gewesen ist, wohin er nach Joh. 6, 62 wieder zurückkehren wird. Den damit gegebenen Wechsel seines Lebenszustandes drückt dann das zu dem Sohn des Menschen gehörige „welcher im Himmel war" aus. Selbstverständlich ist dieses „Herabgekommensein aus dem Himmel" (nicht von dem

Himmel) nicht gleichbedeutend einer bloß göttlichen Sendung, wie sie auch von den übrigen Organen höherer Verkündigung (Propheten und Apostel) angenommen werden muß. Die Bedeutung dieses tiefsinnigen Wortes ist: Niemand ist gen Himmel gefahren, daß er euch aus eigener Anschauung auch davon sagen kann, als der, welcher von da herabgekommen ist. Der Ausdruck „aus dem Himmel herniedergekommen" schließt bei ihm das Bewußtsein ein, daß er persönlich im Himmel gelebt hat. Manche ältere Ausleger haben das „Hinaufgestiegensein" mit Unrecht auf die Himmelfahrt Christi bezogen, und noch schriftwidriger ist die Annahme eines raptus in coelum der Socinianer (d. h. Entrückung in den Himmel nach 2. Kor. 12, 2—4), durch welche er in die göttlichen Geheimnisse eingeweiht worden sei. Unleugbar ist hierin der Gedanke eines vorirdischen Seins des Menschensohnes im Himmel (Präexistenz) enthalten und um diesem Gedanken auszuweichen, fallen die Gegner der biblischen Anschauung auf eine tropische Auffassung der Stelle und erklären das Hinaufgestiegen- und Herabgestiegensein des Menschensohnes von einem geistigen Aufschwung zu Gott behufs Erkenntnis des Göttlichen, von dem Hinangekommensein zu der Erkenntnis göttlicher Geheimnisse, welche so von Christus gleichsam aus dem Himmel herabgeholt wurden, so besonders Beyschlag, der von dem Gedanken einer realen Präexistenz Christi nichts wissen will und deshalb die vorhin genannte Vorstellung der Socinianer nur moderniziert, eine exegetische Künstelei, welche Meyer und Weiß*) in überzeugender Weise widerlegt haben. In V. 14 benützt Jesus das in 4. Mos. 21, 8 erzählte Ereignis als Typus von der Art und Wirkung seines künftigen Todes, welchen er klar vorhergesehen hat. Es ist damit eine doppelte Vergleichung ausgesprochen, einmal die Vergleichung der Kreuzerhöhung Christi mit der Erhöhung der ehernen Schlange in der Wüste, und dann als Wirkung die Rettung, welche für den Hinblick auf die Schlange in der leiblichen Genesung und für den Glauben an den Gekreuzigten in der Erlangung des ewigen Lebens liegt.

In der Stelle Joh. 5, 26—27 wird der Grund angegeben, warum der Sohn (Jesus) jedem, der an ihn glaubt, das ewige Leben geben könne. „Denn wie der Vater Leben hat in sich selbst, so hat er auch dem Sohne verliehen, Leben zu haben in sich selbst, und hat ihm Vollmacht gegeben, das Gericht zu halten, weil er Menschensohn ist." Dies ist die einzige Stelle, wo Sohn (des Menschen) ohne Artikel steht, was lediglich darin

*) Kommentar zum Ev. Johannis von Weiß, früher Meyer.

seinen Grund hat, daß hier im Zusammenhange der Gottessohn Subjekt ist und nur hervorgehoben wird, daß er auch Mensch ist als Richter und also der Nachdruck auf der generischen Bezeichnung „Mensch" liegt. Nach dieser Stelle trägt der Sohn das ewige Leben als selbständigen Besitz in sich, welchen Besitz er freilich vom Vater, dem Urlebendigen, bei seiner Sendung in die Welt zur Ausführung seines messianischen Werkes mitgeteilt erhalten hat. Das göttliche Vorrecht, eine Lebensquelle in sich zu haben für sich und andere, denen er es geben kann, erscheint also als ein vom Vater ihm gegebenes Geschenk und darin liegt eben seine Unterordnung unter den Vater, wie sie uns auch sonst überall im Neuen Testament entgegentritt. Aber dieses göttliche Vermögen, durch sich selbst zu leben und andern dieses Leben mitzuteilen, hebt ihn weit über ein bloßes Menschenwesen hinaus und läßt uns erkennen, wie der Sohn die Wurzeln seines Lebens in seiner ewigen Gemeinschaft mit Gott selbst und darum auch in seinem eigenen ewigen Wesen hat. Derselbe Gedanke ist auch Joh. 6, 57 ausgesprochen: „Wie mich der lebendige Vater abgesandt hat, und ich lebe um des Vaters willen, so wird auch, wer mich isset, um meinetwillen leben". Diese Lebensgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater, wie sie auch sonst oft in Johanneischen Stellen uns entgegentritt, ist nicht denkbar ohne die Voraussetzung einer Wesensgemeinschaft zwischen ihm und dem Vater, um welche eine objektive Schrifterklärung nicht herumkommen kann. Nicht minder gehört in die Kategorie dieser göttlichen Attribute des Menschensohnes auch das Zweite, die Befugnis und Macht, das Gericht zu halten, als thatsächliche Entscheidung über das ewige Heil der Menschen, worin Johannes mit den Synoptikern völlig übereinstimmt. In der Stelle Joh. 6, 53 erscheint der Sohn des Menschen ebenfalls als der Lebenspendende. Wenn er hier sein Fleisch und Blut zur Speise und zum Trank des ewigen Lebens macht, so kann dabei nur an die Hingabe desselben in den Tod, an sein versöhnendes Sterben und Blutvergießen gedacht werden. So wird diese Stelle jetzt fast allgemein von den Erklärern verstanden. Der Sinn derselben ist: Wenn ihr nicht durch den Glauben (das ist das geistliche Essen und Trinken) euch meinen Tod und mein Leben aneignet, so werdet ihr sterben, weil ihr weder die Versöhnung mit Gott noch das Leben in ihm habet. Die Alten, die meisten Väter, wie auch die Katholiken haben die Stelle vom Abendmahl gedeutet, welche Erklärung aber für die geschichtliche Auffassung entschieden unzuläßlich ist, schon deshalb, weil Jesus vor den ungläubigen Juden nicht von Dingen geredet haben kann, die sie schlechterdings nicht verstehen

konnten. In Joh. 13, 31 bezieht sich das „jetzt" darauf, daß mit dem Weggang des Judas aus dem Jüngerkreise die Stunde gekommen ist, in welcher Jesus sein irdisches Heilswerk vollbracht, die vom Vater an ihn gestellte Aufgabe gelöst hat und eben damit sich verherrlicht sah. Gewöhnlich faßt man die Worte: „jetzt ist der Sohn des Menschen verherrlicht" als Prolepsis seiner Verherrlichung im Tode oder seiner durch den Tod eintretenden himmlischen Verklärung. Allein dagegen spricht entschieden das Futurum in V. 32: „so wird auch Gott ihn verherrlichen durch sich, ja er wird ihn alsbald verherrlichen". Vielmehr zieht Jesus mit dem „jetzt" im Rückblick auf sein irdisches Wirken gleichsam das Resultat seines ganzen Lebenswerkes, welches darin besteht, daß der Sohn des Menschen durch alles das, was er in seinem Lebenswerke geredet und gethan hat, in den Herzen der Seinigen, welche seine Herrlichkeit erkannt haben, verherrlicht worden ist. Und wie so die Herrlichkeit Gottes durch das, was Jesus in seinem irdischen Wirken für Gott gethan, vor allen Gläubigen offenbar geworden ist, so wird Gott auch ihm thun und mit seiner himmlischen Verherrlichung vergelten (V. 32).

Fassen wir nun das Ganze, das wir als Inhalt der bisher erörterten Prädikate erkannt haben, kurz zusammen, so können wir das Resultat in folgenden Worten ausdrücken: Der Menschensohn ist der arme, demütige, in Leiden und Tod am Kreuze dahingegebene wirkliche Mensch, aber ebenso der aus dem Himmel gekommene Erlöser und Retter dessen, was verloren ist, mit der göttlichen Vollmacht, Sünden zu vergeben, mit einer Autorität, die über dem Gesetze steht, der Inhaber und Spender des ewigen Lebens an alle, die an ihn glauben, der durch Auferstehung und Erhöhung zur Rechten des Vaters im Himmel verherrlichte Weltrichter, als der er bei seiner dereinstigen Wiederkunft vor allen Völkern und Geschlechtern der Erde offenbar werden wird.

2. Selbstbezeichnung Jesu als „Gottes Sohn".

Die zweite, aber seltenere Selbstbezeichnung Jesu ist Sohn Gottes oder auch Sohn schlechthin und noch mit der näheren Bezeichnung eingeborener Sohn Gottes. Wir haben nun auch die Stellen, in denen diese Selbstbezeichnungen vorkommen, und zwar am häufigsten bei Johannes, näher zu betrachten und den biblischen Sinn derselben festzustellen. Den Bibelfreunden dürfte es nicht unbekannt geblieben sein, daß diese Namen schon im Alten Testament vorkommen, und deshalb ist es nötig, zuerst auf die

Stellen, in denen diese Benennung gebraucht worden, zurückzugehen und die Wurzeln derselben aufzusuchen.

Wir finden nun, daß zunächst Israel als Volk der Sohn Gottes, der erstgeborene, der einzige und geliebte Sohn Gottes heißt. 2. Mos. 4, 22, 23 lesen wir: „Und du sollst zu Pharao sprechen: Israel ist mein erstgeborener Sohn, und ich gebiete dir, entlasse meinen Sohn, daß er mir dienet". 5. Mose 1, 31: „Und in der Wüste, wo du gesehen, daß Jehovah dein Gott ist, dich trug, so wie ein Mann seinen Sohn trägt auf dem ganzen Wege u. s. w."; ähnlich 5. Mos. 8, 5. Jerem. 31, 9: „Mit Weinen kommen sie und mit Flehen bring ich sie zu Wasserbächen auf gradem Wege, auf dem sie nicht fallen, denn ich bin Israel zum Vater geworden und Ephraim ist mein Erstgeborener". Hos. 11, 1: „Da Israel jung war, liebte ich es und aus Ägypten rief ich meinen Sohn". Und in der messianischen Weissagung steigerte sich dieser Begriff „Sohn oder Sohn Gottes" zu einem persönlichen und ward in der jüdischen Theologie bestimmtes Prädikat des erwarteten Messias. Zunächst führt Israel als Volk diesen Namen wegen seiner theokratischen Berufsstellung und heilsgeschichtlichen Bestimmung, und diese gründet sich auf seine Auswahl und Aussonderung aus allen Völkern und auf seine göttliche Bestimmung zum Organ der Offenbarung. Gott hat mit Israel einen Bund geschlossen, zufolge dessen es heißt: „Ich will ihr Gott und sie sollen mein Volk sein". Israel ist also das Bundesvolk Gottes und darum ein heiliges, zu seinem Eigentum auserwähltes Volk, sein Sohn im Gegensatz zu der übrigen Völkerwelt. Dies ist die alttestamentlich-historische Grundlage des Begriffs Sohn Gottes. Aber wie das Volk im ganzen diesen Namen trägt, so wurden dann auch einzelne Kinder des Bundesvolkes, und insbesondere die hervorragenden Organe, die Repräsentanten und Leiter des Volkes Gottes Söhne Gottes genannt, so David und sein Same als Gegenstand der erwählenden Liebe Gottes und als Ausrichter seines Willens. 2. Sam. 7, 14: „Ich will ihm (David) Vater sein und er soll mein Sohn sein." Ps. 2, 6—7: „Habe doch ich meinen König gesalbet auf Zion, meinem heiligen Berge. — — Jehovah sprach zu mir: du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeuget." Ps. 89, 28: „Ja, zum Erstgeborenen will ich ihn machen, zum Höchsten über die Könige der Erde. Ewig will ich ihm meine Gnade bewahren und mein Bund soll ihm beständig sein." Ebenso werden die Richter und Obrigkeiten Israels sogar „Götter" genannt (Ps. 82, 1—6; 2. Mos. 4, 16; 7, 1; 21, 6; 22, 8—9), aber im Hintergrund steht auch da immer der, in welchem dieser

Begriff zu einem persönlichen Prädikat des theokratischen Königs, des Messias, sich konzentriert. Endlich heißen auch die himmlischen Geister, die guten und die bösen, Söhne Gottes (Hiob 38, 7; 1. Mos. 6, 2—4). Nachdem dieser Begriff so schon im Alten Testament eingeführt war, ist es kaum zweifelhaft, daß Christus, indem er diese Benennung wählte, darauf Rücksicht genommen, aber freilich in verschiedenem Sinne und mit verschiedener Anwendung. Blicken wir auf die nachher anzuführenden neutestamentlichen Stellen, in denen uns der Name Sohn oder Sohn Gottes von Jesus begegnet, so sind darunter allerdings solche, welche zunächst, jedenfalls überwiegend, im alttestamentlich-theokratischen Sinne zu verstehen sind. So die Stelle Joh. 1, 49: „Jesus sah den Nathanael zu sich kommen und sagte über ihn: siehe, wahrhaft ein Israelite, in dem kein Falsch ist. Sagt Nathanael zu ihm: woher kennst du mich? Jesus antwortete und sagte zu ihm: ehe dich Philippus rief, als du unter dem Feigenbaum warst, sah ich dich. Nathanael antwortete ihm: Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist König von Israel." So nennt ihn Nathanael, der ja vorher kaum noch in eine nähere Berührung mit Jesu gekommen und deshalb schwerlich einen andern, höheren Sinn dieser Benennung als den alttestamentlich-theokratischen damit verbinden wollte. Ebenso in der Stelle Matth. 26, 63: „Und der Hohepriester nahm das Wort und sagte zu ihm: ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, daß du uns sagest, ob du Christus bist, der Sohn Gottes". Auch hier, wo der Hohepriester ein Verhör mit Jesus über seine Messianität anstellte, ist anzunehmen, daß er den hergebrachten Begriff des Messias ausdrücken wollte und deshalb die Namen Christus und Sohn Gottes identisch faßte. Etwas anders aber lautet die Darstellung bei Lukas über denselben Vorgang (22, 67—70): „Die Hohenpriester und Schriftgelehrten führten ihn ab in ihr Synedrium und sagten: wenn du der Christus bist, so sage es uns. Er aber sagte zu ihnen: wenn ich es euch sage, so glaubet ihr nicht; wenn ich aber frage, so antwortet ihr nicht. Von nun an aber wird der Sohn des Menschen sein sitzend zur Rechten der Macht Gottes. Es sagten aber alle: so bist du der Sohn Gottes? Er aber sagte zu ihnen: ihr saget, daß ich es bin. Sie aber sagten: was brauchen wir noch Zeugnis? Haben wir es doch selbst aus seinem Munde gehört." Hier also drückten die Synedristen auf die Antwort Jesu, die er ihnen auf ihre Frage: „Bist du Christus?" gab, den in dieser Antwort enthaltenen Anspruch auf die göttliche Herrlichkeit (zur Rechten der Macht Gottes sitzend) aus mit dem Titel Sohn Gottes: so bist du denn Gottes Sohn? Und erst auf die bejahende

Antwort auf die letzte Frage glaubten sie eine hinreichende Grundlage für ihre Anklage wegen Gotteslästerung zu haben. Offenbar erscheinen hier die Namen Christus und Sohn Gottes nicht mehr als identisch, vielmehr lag in dem letzteren eine Steigerung des ersteren, wie schon Bengel bemerkte: nam cognitio de Jesu, ut est filius Dei, sublimior est quam de eodem, ut est Christus. Die Behauptung der messianischen Würde an sich hätte ihnen noch keinen Grund zur Anklage auf den Tod geboten, erst die Benennung „Sohn Gottes" war in ihren Augen die Gotteslästerung, welche ihnen für das Todesurteil als entscheidend galt. Joh. 9 erzählt die Heilung des Blindgeborenen. Die Verse 35—41 schildern das sittliche Ergebnis dieser Wunderthat Jesu: „Jesus hörte, daß sie (die Pharisäer und Schriftgelehrten) ihn (den geheilten Blindgeborenen) hinaus warfen, und da er ihn traf, sprach er: „du glaubest an den Sohn Gottes? Jener antwortete und sagte: wer ist es denn, daß ich an ihn glauben möge? Sagte Jesus zu ihm: du hast ihn gesehen, ja, der mit dir spricht, der ist es. Er aber sagte: ich glaube, Herr, und warf sich vor ihm nieder. Und Jesus sagte: zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die da nicht sehen, sehen, und die da sehen, blind werden. Das hörten die Pharisäer, die bei ihm waren, und sagten zu ihm: Sind wir etwa auch blind? Und Jesus sagte zu ihnen: wenn ihr blind wäret, hättet ihr nicht Sünde. Nun aber sagt ihr: wir sehen. Es bleibt bei eurer Sünde."

Die Frage Jesu an den hinausgeworfenen Blinden lautet also: glaubest du an den Sohn Gottes? (Drei alte alexandrinische Handschriften haben dafür „Sohn des Menschen", aber die Lesart „Sohn Gottes" ist entschieden vorzuziehen, weil diese Bezeichnung Jesu bei Johannes die viel geläufigere ist, und auch deshalb, weil nur sie den Akt der Anbetung, womit der Auftritt abschließt, erklärt.) Die Frage Jesu bedeutet nicht bloß so viel als: bist du zum Glauben geneigt?*), auch nicht bloß den messianischen Begriff im allgemeinen, sondern die bestimmte Überzeugung von seiner Messianität, zu der er durch diese Frage geführt werden soll. Der Mensch thut, an diese Frage anknüpfend, rasch die Gegenfrage, mit welcher er sagen will, daß er noch nicht an den Messias glauben könne, weil er ihn noch nicht kenne. Und als Jesus ihm darauf antwortete: „du hast ihn gesehen, der ist es, der mit dir redet", erklärte der Geheilte: ich glaube, Herr, und warf sich vor ihm nieder. Diese Anrede „Herr" ist schon in einem höhern Sinn zu fassen als Vers 36: „wer ist denn der Sohn Gottes,

*) Lücke zur Stelle.

daß ich an ihn glauben möge?" und das Sichniederwerfen vor ihm ist bei Johannes immer der Ausdruck göttlicher Huldigung und Anbetung. In dem Menschen ist eben ein, wenn auch noch dunkles, Gefühl von der göttlichen Herrlichkeit rege geworden, als deren Träger, der Messias, der Gegenstand seines frischen Glaubensbekenntnisses, vor ihm stand, und er hatte eine Ahnung von dem höheren Begriff „des Sohnes Gottes", wenn auch dabei noch an keine übernatürliche, sondern mehr nur an eine theokratische Bedeutung des Ausdrucks zu denken ist.

Matth. 16, 13—17: Das Bekenntnis des Petrus. Nach den drei synoptischen Berichten ist dieses Bekenntnis in etwas verschiedener Weise gefaßt, nach Matthäus: Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, nach Markus einfach: Christus, und nach Lukas: der Christus Gottes. Wir geben den Bericht hier nach Matthäus, wie er lautet: Als aber Jesus in die Gegend von Cäsarea Philippi kam, fragte er seine Jünger: was sagen die Leute von dem Sohn des Menschen, wer er sei? Sie aber sagten: die einen: Johannes der Täufer, andere aber: Elias, wieder andere: Jeremias oder einer von den Propheten. Sagt er zu ihnen: ihr aber, was sagt ihr, wer ich sei? Es antwortete aber Simon Petrus und sprach: du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Jesus aber antwortete ihm: Selig bist du, Simon Barjona; denn Fleisch und Blut hat es dir nicht geoffenbart, sondern mein Vater in den Himmeln. Nach dieser Darstellung des Matthäus war es nämlich Jesus nicht bloß darum zu thun, im allgemeinen zu erfahren, für wen ihn die Leute halten (so nach Markus und Lukas), sondern bestimmter darum, für wen sie ihn halten als den Sohn des Menschen, ob sie ihm dieses Prädikat nach Daniel 7 in seiner messianischen Bedeutung zugestänben oder nicht. Aus der Antwort der Jünger ergiebt sich, daß die öffentliche Meinung ihn in der Regel noch nicht für den Danielschen Messias hielt, sondern nur für einen Vorläufer desselben. Es ist wahrscheinlich, daß die Jünger selbst in ihm bereits den Messias erkannten und über den theokratischen Begriff desselben hinausgeführt worden waren, aber Jesus will jetzt, bevor er die schwer zu tragende Verkündigung an sie ausspricht, bestimmt von ihnen hören, was sie dem schwankenden Urteil des Volkes gegenüber von ihm hielten. Deshalb richtet er zuletzt an sie selbst die Frage, was glaubt denn ihr, daß ich sei? Da nimmt Petrus, rasch wie er war, im Namen der übrigen Jünger das Wort und erklärt Jesum entschieden für den Messias und zwar mit dem Zusatz, welcher das höchste Prädikat des Messias

ausspricht: der Sohn des lebendigen Gottes. Manche Ausleger haben darin bloß den Gegensatz zu den toten Göttern der Heiden finden wollen. Allein die Form der Antwort hat so etwas Feierliches und zugleich Prägnantes, daß sie nicht bloß negativ diesen Gegensatz ausdrücken will, sondern auch positiv den Gedanken des Offenbarungsgottes in sich schließt, dessen Offenbarungen in Israel in der Erscheinung seines Sohnes sich vollenden müssen. Es ist daher keine Frage, daß dieser Zusatz eine bedeutsame Steigerung des gewöhnlichen Messiasbegriffs, somit ein Eindringen in die Tiefen des Zeugnisses Joh. 6, 57 in sich schließt, um so mehr, als Jesus der Antwort des Petrus einen höheren Wert beilegt und dieselbe einer besonderen göttlichen Erleuchtung zuschreibt, wenn er sagt: „Fleisch und Blut, d. h. ein schwacher Mensch, hat dir solches nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel".

Hören wir weiter die Parabel von den boshaften Weingärtnern (Matth. 21, 33—38). „Es war ein Hausvater, der pflanzte einen Weinberg und setzte einen Zaun darum und grub eine Kelter darin und baute einen Turm und verdingte ihn an Weingärtner und zog außer Landes. Da aber die Zeit der Ernte nahte, sandte er seine Knechte an die Weingärtner, um seinen Ertrag in Empfang zu nehmen. Und die Weingärtner nahmen seine Knechte, und den einen schlugen sie, den andern töteten sie, den dritten steinigten sie. Von neuem sandte er andere Knechte, mehr als das erstemal, und sie thaten ihnen ebenso. Zuletzt aber sandte er seinen Sohn zu ihnen und dachte: vor meinem Sohn werden sie sich scheuen. Die Weingärtner aber, wie sie den Sohn sahen, sprachen bei sich: das ist der Erbe, kommt, laßt uns ihn töten und sein Erbe an uns ziehen. Und sie nahmen ihn und schafften ihn hinaus aus dem Weinberg und töteten ihn."

In diesem Gleichnis bedeutet der Weinberg die Theokratie (Gottesreich), die Pächter sind die Häupter des theokratischen Volkes, die Knechte, die der Herr von Zeit zu Zeit sandte, um den Ertrag des Weinbergs für den Herrn zu empfangen, sind die Propheten. Nachdem die Pächter an den Knechten so übel gehandelt hatten, schickte er „seinen eigenen geliebten Sohn" (Mark. 12, 6 und Luk. 20, 13), in der Hoffnung, auf Grund der Ehrfurcht vor dem Sohn des Hauses zu erreichen, was er durch seine Knechte nicht erreichen konnte, wodurch aufs Treffenste die gesteigerte Autorität, mit welcher der Sohn auftritt, geschildert wird. Die Weingärtner aber sahen in ihm zugleich den Erben und darum thaten sie diesem, gleich wie den Knechten. Durch den Ausdruck „Sohn" stellt hier Jesus zwischen sich und den Propheten einen großen Unterschied auf. Der

Sohn und Erbe ist er, aber es ist damit über den bloß theokratischen Begriff von Sohn und Erbe hinausgegangen, er ist auf eine Höhe gestellt und in einer Fülle genommen, daß nicht mehr bloß ein quantitativer, sondern auch ein qualitativer Unterschied zwischen Knecht und Sohn ausgesprochen ist.

Matth. 22, 2ff. Das Gleichnis von der Hochzeit des Königssohnes. Jesus sprach zu ihnen: „Das Reich der Himmel gleicht einem Könige, der seinem Sohne die Hochzeit ausrichtete. Und er sandte seine Knechte aus, die Geladenen zur Hochzeit zu holen, und sie wollten nicht kommen u. s. w." In diesem Gleichnis wird der Sohn (Christus) als Bräutigam dargestellt und seine Braut ist die Gemeinde. Im Alten Testament ist es Jehovah selbst, welcher Israel zur Ehe nimmt. Diese große Hochzeit erstreckt sich mit all ihrer Bereitung und Vorbereitung auf eine lange Zeit des Kommens und Anbietens des Bräutigams bis zur letzten eigentlichen Vermählungsfeier, vom Antritt des Reiches bis zu dessen Vollendung, weshalb man die Parabel Matth. 25, 1—11 (von den klugen und thörichten Jungfrauen) als die eigentliche Hochzeit auffassen und das Kommen des Königs zu seinen Gästen so weit hinaufrücken kann. Die Hochzeit des Königssohnes steht jedenfalls mit seiner Thronbesteigung im engsten Zusammenhang, indem nach alttestamentlicher Anschauung das Volk mit seinem Herrscher als in einer Ehe verbunden ist. Der König und der Sohn des Königs, dem das Reich gegeben wird, ist derselbe, von dem Ps. 2, 6 und 7 und Ps. 71, 2 weissagen, seine Hochzeit ist aus Ps. 45 zu verstehen, wo auch das zugeführte Volk als Braut erscheint. Nach der ganzen Stelle kommt dem Königssohn eine so erhabene Würde zu, wie keinem Propheten oder Apostel, überhaupt wie keinem bloßen Menschen.

Matth. 22, 41—46. Die Stelle lautet: Da aber die Pharisäer versammelt waren, fragte sie Jesus: Was dünket euch von dem Christus? wessen Sohn ist er? Sie sagen zu ihm: Davids. Sagt er zu ihnen: Wie kann ihn denn David im Geiste Herr nennen in den Worten: der Herr sprach zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis ich lege deine Feinde unter deine Füße. Wenn ihn so David Herr nennt, wie soll er sein Sohn sein? Und niemand konnte ihm ein Wort erwidern, noch wagte ihn einer von diesem Tage an weiter zu fragen. Nachdem die Pharisäer allerlei Fragen an Jesus gestellt hatten, die er ihnen schlagend beantwortete, wird er nun aus dem Gefragten selbst der Frager, nicht um

seine Weisheit ihrer Unwissenheit entgegenzusetzen und sich etwa die Freude eines Triumphes zu bereiten, wie einige angenommen haben, sondern um sie zu belehren und zum Nachdenken zu veranlassen. Er hatte sich kurz vorher in der Parabel von den bösen Weingärtnern den Sohn genannt im Gegensatz zu den Knechten und den Propheten. Er will ihnen jetzt zeigen, daß er sich diesen Titel nicht ohne Grund beigelegt habe. Die Frage aber, die Jesus den versammelten Schriftgelehrten zur Beantwortung vorlegte, ist das Problem der von David bezeugten Dignität des Davidssohnes: Was dünket euch von dem Christus? Wessen Sohn ist er? Auf ihre Antwort: Davids Sohn, führt Jesus die bekannte Stelle aus Ps. 110 an: „Der Herr sprach zu meinem Herrn, setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde mache zum Schemel deiner Füße". Jesus citirt diese Stelle mit Einfügung von „im Geiste", und damit will er sagen, daß David diese Benennung nicht aus sich selber, sondern aus prophetischer Erleuchtung habe; denn David war Prophet nach Apg. 2, 30; 1, 16 und die Person des Psalms ist ein Typus des Messias. Der Sinn der Frage Jesu ist also: Wenn der Messias von David herstammt, wie kann er dann eine höhere Existenz, als er, haben, auf Grund deren David selbst ihn seinen Herrn nennt? Die Gegner verstummten, denn sie konnten das Problem nur lösen, wenn sie in Übereinstimmung mit der ganzen Prophetie die höhere Würde des Messias anerkannten, und in diesem Falle hätten sie antworten müssen: „Nach seiner menschlichen Herkunft ist er Davids Sohn, aber nach seinem göttlichen Ursprung als der von Gott stammende und gesandte Sohn Gottes, als der er über David und alles Menschliche erhaben ist, und in die dieser Erhabenheit entsprechende Würdestellung (Weltherrschaft Gottes) durch seine Erhöhung zur himmlischen Herrlichkeit eingesetzt werden soll, wird er von David selbst in Kraft des heiligen Geistes als sein Herr bezeichnet"; in der ganzen Stelle aber ist Herr synonym mit Sohn Gottes, und es liegt auf der Hand, daß Jesus damit das Nachdenken der Schriftgelehrten weit über den theokratischen Messiasbegriff hinausführen wollte. Alle anderen Erklärungen der ganzen Stelle sind subjektive Deutungen, welche sich von dem objektiven Schriftsinn mehr oder weniger entfernen.

Die Stelle Mark. 13, 32: Über jenen Tag aber und die Stunde weiß niemand etwas, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern allein der Vater, hat zu den verschiedensten Auslegungen geführt, obwohl der Sinn derselben nach dem Wortlaut ganz klar ist. Während die alten Ausleger aus Antipathie gegen den Arianis-

mus das Nichtwissen Jesu bloß von seiner menschlichen Natur verstanden haben wollten oder aber meinten, er habe es als weiser Lehrer vor seinen Jüngern nur verschweigen wollen, sofern er von Gott nicht beauftragt gewesen sei, es ihnen zu offenbaren, haben manche aus der lutherisch-orthodoxen Schule angenommen, er sei zwar für sich selbst allwissend gewesen, habe aber keinen Gebrauch davon machen wollen, oder sie haben die Worte: „auch der Sohn nicht" sogar für ein Einschiebsel der Arianer ausgegeben. Alle diese Deutungen sind künstliche Umgehungen des biblischen Wortsinnes der Stelle, welche in unzweideutigen Worten das Bekenntnis Jesu enthält, daß ihm selbst Tag und Stunde der Parusie unbekannt sei, ein Geständnis, welches sich aus seiner menschlichen Beschränkung, in die er als Gottessohn durch seine Menschwerdung eingegangen war, hinlänglich erklärt. Nicht ohne Bedeutung aber ist hier die Klimax: „nicht die Engel", sogar „nicht der Sohn", sondern „nur der Vater". Denn da die Engel in der Schrift durchweg als geistige Wesen dargestellt werden, welche höher sind als die Menschen, so wird auch an dieser Stelle dem Sohn offenbar eine mehr als menschliche Würde beigelegt.

Es kommen nun zwei Stellen und zwar synoptische in Betracht, welche für das Sohnesverhältnis Christi zum Vater, ja für die ganze neutestamentliche Christologie von der höchsten Bedeutung sind. Die erste dieser Stellen ist Matth. 11, 27 (Luk. 10, 22), welche, wie keine andere, die Übereinstimmung zwischen den drei synoptischen und dem vierten Evangelium bekundet. Die Stelle lautet: Alles (Luther, richtig, wenn auch nicht wörtlich: alle Dinge") ward mir übergeben von meinem Vater, und niemand erkennt den Sohn, außer der Vater, noch erkennt den Vater jemand, außer der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren. Die Übereinstimmung dieser Stelle mit dem Evangelium des Johannes ist so groß, daß selbst Reuß mit Recht sagen kann, „das ganze Evangelium Johannes sei gleichsam eine Umschreibung dieser Stelle", oder Geß: „hier sei jedes Wort ein Zeugnis von der Tiefe des Sinnes, in welchem sich Jesus den Sohn Gottes nennt". In der Auslegung der Stelle ist viel gekünstelt worden, besonders von der negativen Seite. Jesus wendet sich in diesen Worten, noch voll von den Gedanken des Lobpreises auf des Vaters weisen Rat (V. 25) und im Hochgefühle seiner einzigartigen Gemeinschaft mit dem Vater an das Volk, wie an seine Jünger und sagt: „Alles ward mir übergeben von meinem Vater". Man hat hier von verschiedenen Seiten das „alles" beschränken und dafür „alle" setzen wollen und hat dann dieses „alle" auf die Menschheit oder die

Menschenseelen bezogen*), oder man hat das alles auf die „Repräsentanten der höchsten geistigen Wahrheiten“ **), andere überhaupt bloß auf das geistige Gebiet, Besitz und Mitteilung der Erkenntnis Gottes, gedeutet, wogegen aber bemerkt werden muß, daß das „Solches“ (geoffenbaret hast V. 25) sich nach dem Vorangehenden hauptsächlich auf die großen Thaten, die er in den galiläischen Städten vollbracht, also auf seine Manifestationen in Wort und Werk, sich bezieht, und ähnlich hat man auch das „mir ward übergeben“ bloß von der Offenbarung der Lehre, oder von den „Dingen des Reiches Gottes, von der ganzen Offenbarung des Vaters, mit Ausschluß der natürlichen Dinge und Gebiete“ genommen.***) Alles das willkürlich und gegen den Wortlaut. Denn wenn auch der Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorangehenden: „Ich danke dir, Vater, daß du dieses verborgen hast vor Weisen und Verständigen und hast es Unmündigen geoffenbart“, die geistige Bedeutung des „alles“ zu begünstigen scheint, so fordert doch der Zusammenhang mit dem ganzen vorigen Abschnitt gebieterisch die ganz allgemeine, allumfassende Bedeutung des Ausdrucks, gerade so, wie in der Parallele Matth. 28, 18 (und Joh. 17, 2). Jesus will sagen, daß ihm bei seiner Sendung in die Welt zur Ausführung des ihm übertragenen Werkes die Verfügungsgewalt über alles vom Vater übergeben sei, daher Bengel: nihil reservavit pater. Er redet somit im Bewußtsein der ihm verliehenen Herrschermacht über alles, von der nichts ausgenommen ist, wie es Hebr. 2, 8 heißt: „Alles hast du ihm unter die Füße gethan; bei dem alles untergethan hat er nichts ausgelassen als nicht unterworfen“, oder Joh. 13, 3: „in dem Bewußtsein, daß der Vater ihm alles in die Hände gegeben“, erhebt er sich von dem Mahle u. s. w.; vergl. auch 16, 15. Allerdings ist diese Machtbefugnis Jesu über alles für den Zustand seiner Erniedrigung noch nicht als völlig verwirklicht, sondern als durch seine irdische Lebensgestalt bedingt, d. h. beschränkt, zu denken, eine Beschränkung, die nach Matth. 28, 18 erst mit seiner Auferstehung, als Anfang zu seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters, weggefallen ist. An diesen Eingang reihen sich nun die Worte: „Keiner erkennt den Sohn, außer der Vater, noch erkennt den Vater jemand, außer der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren“. Zur Erklärung dieser Stelle stellen wir ein gutes Wort von Beyschlag voran, welches lautet (Leben Jesu, I, 179): „Wenn er, er allein, den Vater aus sich kennt, aus unmittelbarer Gemeinschaft mit ihm, die andern ihn nur

*) Z. B. de Wette. — **) So Keim. — ***) Beyschlag.

kennen können durch seine Vermittelung, so ist also sein Sohnesverhältnis im Unterschied von jedem anderweit herzustellenden ein ursprüngliches und zugleich vollkommenes, absolutes, und hiermit haben wir erst das eigentliche Selbstbewußtsein Jesu, sein Sohnesbewußtsein wirklich erreicht". Es sind in der Stelle die Gedanken ausgesprochen, daß in der Sohnschaft Jesu ein Geheimnis liegt, welches nur der Vater in adäquater Weise erkennt, und daß ebenso in die Geheimnisse des Vaters nur die Erkenntnis des Sohnes in adäquater Weise einzudringen vermag. Dieses Wechselverhältnis zwischen der absoluten Erkenntnis des Sohnes und des Vaters ist derart, wie es höher in keinem johanneischen Selbstzeugnis Jesu ausgesagt werden kann, denn in unmittelbarer, ursprünglicher Weise erkennt nur Gleiches das Gleiche und daher trägt dieses Wechselverhältnis in der Erkenntnis von Sohn und Vater einen einzigartigen, wesentlichen Charakter und verbietet, es in eine Kategorie zu stellen, wie andere analoge Verhältnisse, z. B. das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen oder den frommen Israeliten und den theokratischen Königen. Die Idee der messianischen Würde erschöpft, wie Weizsäcker selbst zugiebt, den Inhalt des Ausdrucks bei weitem nicht. Das Wort, der Sohn, kann nach seiner Ansicht nur der Ausdruck des persönlichen Lebens Jesu sein; es handelt sich dabei weder um seinen Gehorsam, noch um den Schutz, den er von seiten Gottes genießt, sondern um eine Einheit mit Gott, deren er sich von Anfang an bewußt und die sicher und stark genug ist, um sein wahres Selbst zu heißen. Wie man nun auch ein solches Wechselverhältnis adäquater und ausschließlicher Erkenntnis zwischen Vater und Sohn lediglich als ein auf ethischer Grundlage, auf dem Grade sittlicher Vollkommenheit oder besonderer Liebesgemeinschaft, beruhendes betrachten kann, wie manche Ausleger wollen, vermögen wir nicht zu begreifen, und wenn auch dem Sohne alles vom Vater übergeben ist, also in erster Linie aus dem Wesensbesitz des Vaters stammt, worin eben die so oft ausgesprochene Abhängigkeit des Sohnes vom Vater oder dessen Subordination ausgesprochen ist, so hat eben der Vater dem Sohne sein eigenes Wesen zum selbständigen Besitze mitgeteilt und deshalb beruht das Wechselverhältnis zwischen der Erkenntnis des Vaters und des Sohnes offenbar auf einer Wesensgemeinschaft zwischen beiden, über welche unseres Erachtens nicht hinauszukommen ist. Es verhält sich mit diesem Wesensbesitz, den der Sohn vom Vater erhalten, ganz ähnlich wie mit dem selbständigen Lebensbesitz, den der Vater dem Sohn verliehen, wenn es heißt: „wie der Vater das Leben hat in ihm selber, also hat er auch

dem Sohn gegeben, das Leben zu haben in sich selbst, so daß das Leben des Vaters und das Leben des Sohnes ebensowenig voneinander verschieden sind, als hier das Wesen von Vater und Sohn". Von einer Präexistenz des Sohnes ist zwar hier nicht ausdrücklich die Rede, aber es liegt doch nahe, die Wurzeln einer solchen Wesens- und Lebensgemeinschaft, wie sie demselben zukommt, in der Ewigkeit zu suchen. In dem Zusatz: „und wem «es» der Sohn will offenbaren", ist unter dem es, welches im Urtexte nicht steht, nichts anderes als Objekt zu denken, als der Vater, also: „wem der Sohn den Vater offenbaren will", und dieses offenbaren will ist gesprochen in dem höheren Bewußtsein des Sohnes, daß sein Wille immer mit dem Willen des Vaters übereinstimmt.

Matth. 28, 18. 20: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf der Erde. Gehet hin und werbet alle Völker durch die Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, so spricht Christus zu seinen Jüngern im Vorgefühl seiner Erhöhung und himmlischen Verklärung, „ein Wort, so königlich, so majestätisch, wie es noch niemals über menschliche Lippen gekommen. Nur «das gegeben» macht hier noch einen Unterschied zwischen dem ewigen und allmächtigen Gott und Vater und seinem eingeborenen Sohne, dem Vater, der alle Gewalt aus sich hat, und dem Sohne, dem der Vater alles übergiebt, was sein ist, den er zu seiner Rechten setzt und ihm die Zügel der Weltregierung in die Hand legt".*) Die Worte im Eingang sind eine Parallele zu der zuletzt betrachteten Stelle Matth. 11, 27, und daß es hier heißt: „alle Gewalt im Himmel und auf der Erde", ist ein deutlicher Beweis dafür, daß das „alles" in jener Stelle durchaus allgemein zu fassen und daß nichts ausgenommen ist, was im Himmel und auf Erden unter den Begriff der damit bezeugten Machtbefugnis des Sohnes fällt. Rationalisierende Deutungen der Worte, wie „Lehrherrschaft über die Menschengeister", oder „Übergabe der Geister an seine Weltanschauung", oder „Macht über die Menschenwelt" sind nichts als Umgehungen des objektiven Schriftsinnes, welche dogmatische Anschauungen in die Stelle eintragen. Richtig ist nur, daß auch hier wieder durch das „gegeben" die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater ausgesprochen ist.

Im übrigen verweisen wir, was diese Eingangsworte betrifft, auf obige Erklärung von Matth. 11, 27.

Dieser Eingang der Stelle begründet aber noch einen wichtigen Auftrag an die Jünger, nämlich den Auftrag, alle Völker zur Jüngerschaft

*) So predigte Beyschlag über diesen Text vom Jahr 1859.

Jesu zu sammeln, durch „die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Diese Worte sind für die Auffassung des Sohnes von besonderer Wichtigkeit, sofern Jesus sich danach in eine Linie stellt mit dem Vater und dem Heiligen Geiste. Eine solche Koordination läßt uns doch unzweifelhaft eine Gleichheit göttlichen Wesens und göttlicher Würde in Christo erkennen, die über die gewöhnliche ethisch-religiöse Kategorie des Menschtums hoch erhaben ist. Kein Unbefangener kann verkennen, daß hier nicht vom Vater als einer göttlichen Person, von dem Sohne als einer menschlichen Person und vom Heiligen Geiste als einer unpersönlichen Kraft die Rede sein kann. Gott, einen Menschen und eine Kraft zusammenstellen, auf Gott, auf seinen menschlichen Knecht und auf seine unpersönliche Kraft die Taufe befehlen, das erscheint doch als höchst ungereimt. So gewiß der Apostel Paulus sich dagegen verwahrte, daß auf seinem Namen getauft werde (1. Kor. 1, 13—15), ebenso gewiß würde Jesus es von sich abgelehnt haben, daß auf seinen Namen getauft werde, wenn er nicht viel mehr gewesen wäre, als Paulus, wenn er nicht Gottes Wesen in sich getragen hätte. Und auch das ist dabei nicht ohne Bedeutung, daß es nicht etwa heißt: auf den Namen Gottes, des Sohnes und des Heiligen Geistes, sondern auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, wonach Christus den Gottesnamen nicht dem Vater allein, sondern auch sich selbst und dem Heiligen Geiste beilegt.

Nicht minder treten uns in der Stelle Joh. 5, 15—29 Prädikate Christi entgegen, welche seine höchste Würde aussprechen. Wir führen hier die ganze Stelle wörtlich an: Der Mensch (der geheilte Kranke von Bethesda) ging weg und sagte den Juden, daß es Jesus sei, der ihn gesund gemacht. Und darum verfolgten die Juden Jesus, weil er das am Sabbath that. Er aber antwortete ihnen: mein Vater wirkt bis jetzt, so wirke auch ich. Darum suchten die Juden noch mehr ihn zu töten, weil er nicht nur den Sabbath brach, sondern auch Gott seinen eigenen Vater nannte, sich selbst Gott gleichstellend. Da antwortete Jesus und sagte zu ihnen: wahrlich, wahrlich, ich sage euch: es kann der Sohn von sich selbst nichts thun, außer er sehe den Vater etwas thun. Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selbst thut und wird ihm noch größere Werke als diese zeigen, auf daß ihr euch verwundert. Denn wie der Vater die Toten auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will. Denn

der Vater richtet sogar niemanden, sondern hat das Gericht ganz an den Sohn übergeben, damit alle den Sohn ehren, sowie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt den Vater nicht, der ihn gesandt hat. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern er ist vom Tode ins Leben gelangt. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, es kommt eine Stunde, und sie ist jetzt da, wo die Toten werden die Stimme des Sohnes Gottes hören und die sie gehört, werden leben. Denn wie der Vater das Leben hat in sich selbst, so hat er auch dem Sohne verliehen, Leben zu haben in sich selbst, und hat ihm Vollmacht gegeben, Gericht zu halten, weil er Menschensohn ist. Wundert euch darüber nicht, denn es kommt eine Stunde, in welcher alle, die in den Gräbern, werden seine Stimme hören und werden hervorgehen, die Gutes gethan haben, zur Auferstehung des Lebens, die Übels gethan haben, zur Auferstehung des Gerichts. Ich kann von mir selbst nichts thun; wie ich höre, so richte ich und mein Gericht ist gerecht, weil ich nicht auf meinen Willen ausgehe, sondern auf den Willen dessen, der mich gesandt hat.

Zuerst rechtfertigt Jesus seine Sabbathsheilung durch das Abhängigkeitsverhältnis, welches zwischen seinem Wirken und dem Wirken des Vaters besteht. Der Ausspruch V. 17: „mein Vater wirkt bis jetzt, so wirke auch ich", schließt die ganze folgende Rede als Keim in sich; er richtet sich zunächst gegen die herrschende Vorstellung von der Sabbathsruhe Gottes mit Beziehung auf 1. Mos. 2, 1—3, wie sie der herrschenden Auffassung des darauf gegründeten Sabbathgebotes zu Grunde lag und hebt hervor, daß dieselbe keineswegs ein fortwährendes Wirken Gottes, wie es die Schrift bezeugt, ausschließe. Jesus leugnet also nicht, daß Gott nach den sechs Schöpfungstagen am Sabbath geruht habe, was manche Ausleger darin finden wollen, behauptet aber, daß er seitdem immer und auch am Sabbathtage wirkend sei, und zwar nicht bloß zum Heil der Menschheit, sondern ebenso zur Erhaltung und Regierung der Welt. Aber nicht bloß auf dies fortdauernde Wirken Gottes im allgemeinen bezieht sich hier die Rede, sondern besonders auch auf das göttliche Wirken, wie es gerade im gegenwärtigen Moment bei der Heilung des Kranken aufs deutlichste sich gezeigt hat. Ebensowenig erklärt er das Sabbathgesetz für kein göttliches Institut, für unverbindlich und abgethan, vielmehr will er sagen, daß auch

er eine durch keine Sabbathruhe unterbrochene Wirksamkeit übe, nicht bloß, weil er der Herr des Sabbaths sei, sondern auch, weil es in seinem einzigartigen Sohnesverhältnis, das sich hier als ein wesentliches Gleichheitsverhältnis zu Gott, seinem Vater, zu erkennen giebt, liege, daß sein Wirken als Sohn dem Wirken des Vaters gleichgeartet sei. Giebt es also für Gott kein durch das Sabbathgebot unterbrochenes Wirken, so giebt es auch für ihn ein gottgleiches Wirken, das gegen das Sabbathgebot nicht verstoße. Die Antwort der Juden auf diese Rede war eine Steigerung ihres feindseligen Verhaltens, sie verstanden das „mein eigener Vater" von eigentümlicher, auf andere nicht übertragbarer Vaterschaft, mit welcher er sich auf eine Stufe mit Gott setzte. Was ihm die Juden als blasphemische Anmaßung anrechneten, das macht er zum Thema seiner folgenden Verantwortung und zeigt, daß der Sohn in völliger Abhängigkeit von dem Vater handle. Er giebt diese Apologie zuerst in negativer Form: „wahrlich, wahrlich, ich sage euch, der Sohn kann nichts thun von sich selber", nichts aus menschlicher Kraft und Willkür; es ist dies ein Gesetz seines inneren Lebens und liegt in seinem einzigartigen Sohnesverhältnis zum Vater begründet; es ist für ihn eine innere, sittliche Unmöglichkeit in einer vom Vater unabhängigen Selbständigkeit zu handeln; nur, wenn er sich anmaßte, ein allein Gott zustehendes Wirken in seinem Thun nachzubilden, wäre der Vorwurf der Blasphemie gerechtfertigt, aber ein solches von Gott unabhängiges Wirken widerspräche seinem Sohnesverhältnis; er hat deshalb, um diesen seinen Sohnescharakter rein und unvermengt mit jeder eigenen Willkür festzuhalten, jeden Gebrauch seiner menschlichen und göttlichen Kräfte standhaft und unveränderlich mit dem Thun seines Vaters verknüpft. Die positive Form seiner Verantwortung lautet: „Denn was jener (der Vater) thut, das thut auch der Sohn ähnlich" und, als dem Vater gleich, habe er dazu die Kraft, wie das Recht. Diese Worte haben etwas Paraboliſches, hergenommen von dem Achthaben der Kinder auf das Thun des Vaters, wodurch freilich nicht bloß ein sogenannter Nachahmungstrieb, sondern eine innere und unmittelbare Anschauung dargestellt wird, welche der Sohn fortwährend in der bewußten Lebensgemeinschaft mit dem Vater von dessen Wirken hat. „Es liegt darin bereits angedeutet, daß diese unbedingte Abhängigkeit vom Vater den Sohn auch im höchsten Sinne befähigt, Organ und Mittler für alles göttliche Thun zu werden".*)

*) Weiß zur Stelle.

Durch die folgenden Worte V. 20: „Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selber thut und wird ihm noch größere Werke als diese zeigen, auf daß ihr euch verwundert", wird nun das „was jener thut und was darum auch der Sohn ähnlich thut", näher begründet und zwar durch die Liebe des Vaters zum Sohn. Diese Liebe bringt es mit sich, daß der Vater dem Sohn „alles zeigt", d. h., daß er ihm durch unmittelbare Selbstoffenbarung einen Einblick in sein ganzes göttliches Wirken giebt, so daß es der Sohn in gleicher Weise, wie der Vater, thun kann. Es wird damit die innige, wesentliche Vertrautheit des Vaters mit dem Sohne geschildert, nach welcher jener sein ganzes eigenes Wirken zum Gegenstand der Anschauung für den Sohn und dessen ganzes Wirken macht. Hierbei an „einzelne Visionen" zu denken, wie Weizsäcker, oder an „Vorübergehende Höhepunkte seines Lebens", wie Geß will, ist nicht angezeigt, vielmehr fordert der Zusammenhang ein fortdauerndes Sichoffenbaren des Vaters an den Sohn als die menschlichbedingte Fortsetzung des Schauens Gottes, wie es der Sohn in seinem vormenschlichen Zustand beim Vater gehabt hat. (Joh. 1, 18; 3, 11; 32 und 6, 46.) Die Worte: „und wird ihm noch größere Werke zeigen, als diese", markieren einen Fortschritt der Rede und bilden das Thema für alles folgende bis V. 30. Schon diese Sabbathsheilung, in der er das durch den Sabbath ununterbrochene väterliche Wirken nachbildet, war ein großes Werk, aber größere noch, die sie sehen würden, werden ihr Staunen erregen und ihren Unglauben beschämen.

Diese größeren Werke bestehen in der ihm verliehenen Macht, Tote lebendig zu machen und das Gericht zu halten. In der Auslegung dieser Worte sind die Ansichten verschieden. Nach den einen sind dieselben bis V. 27 von dem schon gegenwärtigen Totebeleben und Richten des Sohnes im ethischen Sinne zu verstehen, so besonders fast alle neueren Ausleger, nach den andern dagegen bezieht sich die ganze Rede auf die allgemeine oder physische Totenerweckung am Ende der Tage und die damit verbundene richterliche Wirksamkeit des Sohnes Gottes, so ältere Ausleger. So viel ist gewiß, daß die Worte von Vers 28 an jedenfalls von der allgemeinen Auferweckung der wirklich Gestorbenen und von dem jüngsten Gericht zu verstehen sind, denn diese Auferweckung wird ganz deutlich als etwas Größeres und Künftiges von dem vorigen unterschieden; dagegen ist es sehr schwer, die Worte V. 24—27 in diesem Sinne zu fassen. Denn hier ist von einem Totenbeleben die Rede, welches „schon jetzt" („und ist schon jetzt") sich vollzieht und über welches die Zuhörer als fort-

während Zeugen der größeren Werke sich verwundern sollen, so daß hiernach diese Werke als fortwährende Entwickelungen, die sie mitansehen werden, sich zu erkennen geben und V. 24 vom Glauben an den Sohn abhängig gemacht werden; sodann paßt das „welche er will" (wird er lebendig machen) nur von einer geistlichen Auferweckung durch das Wort der Predigt, denn andere will er nicht lebendig machen, weil sie nicht glauben; das „welche er will", ist somit kein absolutes Dekret, sondern schließt eine sittliche Bedingung in sich, eben das Glauben. Aus diesen Gründen ist es wohl das Richtige, die richterliche Thätigkeit des Sohnes, „das Gericht insgesamt", wie es heißt V. 22, also in ihrer allumfassenden Totalität, zu fassen, so daß sowohl dasjenige Richten, welches sich schon in seinem gegenwärtigen Wirken vollzieht, als auch das zukünftige, definitive (V. 29) darunter beschlossen ist. Die Worte V. 23 heben dann die göttliche Absicht bei der Erteilung der richterlichen Vollmacht an den Sohn hervor: „Damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren", also eine Gleichheit der Ehre und eben damit auch der persönlichen Würde für Vater und Sohn, wie sie durch die Gleichheit der höchsten Werke begründet wird. Die Ehre, wie sie dem Sohn gleicherweise wie dem Vater gebührt, ist aber zufolge dieser Gleichheit eine Ehre im eminentesten Sinn des Wortes, etwas unendlich Höheres und Größeres, als alle Ehre, wie sie in analogen Verhältnissen des menschlichen Lebens vorkommt und darum vollkommen geeignet, die Anbetung Jesu Christi auch im christlichen Kultus zu begründen.*) Das „ewige Leben", welches demjenigen zu

*) Die Anbetung Christi war schon in der alten Kirche ganz allgemein. Th. Zahn, gegenwärtig eine der ersten Autoritäten in der Kenntnis des altkirchlichen Lebens, weist in seinen „Skizzen aus dem Leben der alten Kirche" (I, 5 ff.) ausführlich nach, wie die Anbetung Jesu in dem apostolischen Zeitalter „das Kennzeichen aller Christen, das Einheitsband der räumlich getrennten Gemeinden" gewesen sei, was schon aus der Stelle 1. Kor. 1, 2 hervorgehe, wenn der Apostel schon in seiner Hauptüberschrift die Lehrer anredet „als berufene Heilige samt allen, die den Namen unsres Herrn Jesu Christi anrufen an allen ihren und auch unsern Orten". „Wie der Glaube, so das Gebet. Neben dem allgemeinen Gebet (zum Vater), was die Christen noch mit der jüdischen Welt verbunden, mußte auch im Kultus das Besondere ihrer Gotteserkenntnis zum Ausdruck kommen. Dies geschah in der Anbetung Jesu; diese schied sie von allen übrigen Anbetern des einen Gottes, diese verband sie untereinander." An die Christen zu Rom schreibt derselbe Apostel (Röm. 10, 12): „Es ist hier unter den Bekennern Christi kein Unterschied zwischen Jude und Grieche, denn ein und derselbe ist ein Herr ihrer aller, reich über alle, die ihn anrufen". Nach Phil. 2, 10—11 sollen in dem Namen Jesu Christi alle Kniee derer, die im Himmel, die auf der Erde und die unter

teil wird, der das Wort des Sohnes hört und diesem, als Abgesandten und Bevollmächtigten des Vaters, glaubt, ist die volle Seligkeit des jenseitigen Lebens, welches schon hienieden im Glauben beginnt, denn ein solcher ist vom Tode (im geistlichen Sinn) zu diesem Leben gelangt und ist befreit vom Gerichte (V. 14). Zu V. 29: Dieses Leben aber, welches Tod und Gericht überwindet, kann nur ein solcher verleihen, welcher, wie der Vater, einen selbständigen, göttlichen Lebensherd in sich trägt, und das ist eben der Sohn, welchem der Vater, als der Urlebendige (Joh. 6, 57), diesen selbständigen Lebensbesitz mitgeteilt hat und damit ist auch verbunden die Befugnis und Macht, das Gericht zu halten und die thatsächliche Entscheidung über das ewige Heil zu geben. Und diese doppelte Macht ist ihm gegeben darum, daß er „Sohn eines Menschen" ist, sofern der Sohn Gottes Fleisch geworden ist und eben dadurch ein Menschenkind. Denn nur als Menschgewordener konnte er den Menschen das Wort verkündigen, von dessen Annahme das Erwecktwerden zum Leben und eben damit die Entscheidung über ihr ewiges Schicksal abhängt. Ganz ähnlich erklärt Tholuck: „weil er der Menschgewordene, d. h. der Erlöser ist, ist ihm mit dieser Erlösung selbst auch das Gericht gegeben". Es ist nicht nötig, dabei an Daniel 7, 13 zu denken, wie manche wollen, auch Beyschlag, der hier wieder seinen „idealen Menschen als den persönlichen Maßstab des göttlichen Gerichtes" unterbringen will. Dagegen spricht entschieden, daß im Neuen Testament überall, wo der Menschensohn Bezeichnung des Messias ist, beide Worte, Mensch und Sohn, den bestimmten Artikel vor sich haben, der Sohn des Menschen, während das nicht artikulierte, einfache „Sohn eines Menschen" den Messiasbegriff nicht ausdrückt. In V. 28 geht Jesus von den geistlich Toten zu den leiblich Toten über und nennt hiermit das größte Werk des Sohnes Gottes, nämlich die Auferweckung der wirklich Gestorbenen und das jüngste Gericht, daher

---

der Erde sind, sich beugen und ihre Zungen ihn als den Herrn bekennen, und in der Apostelgeschichte haben wir das Gebet des Stephanus: „Herr Jesu, behalte ihnen diese Sünde nicht!" „Und diese Anbetung Jesu war nicht eine lobpreisende Verherrlichung des dahingeschiedenen Meisters, nicht ein überschwenglicher Ausdruck der Verehrung und Begeisterung für ihn. Sie läßt sich nicht vergleichen mit der Heiligenverehrung einer späteren Zeit, sondern es ist eine bewußte Übertragung der Anbetung, welche Gott gebühret, auf Jesum und es ist ein ernstliches Beten um die Güter, welche Gott allein geben kann." Zahn, S. 10.

Auch Beyschlag sagt zu der Stelle Matth. 28, 17, „daß vermöge seiner Auferstehung Jesus ein anzubetendes Wesen geworden sei". Neutestamentliche Theologie. II. S. 488.

das „Wundert euch nicht darüber", nämlich, daß auch nach ihrer Anschauung dem Sohne Gottes oder dem Messias die leibliche Totenerweckung zukommt. In V. 30 wird das, was schon V. 19 von der unbedingten Abhängigkeit des Sohnes vom Vater gesagt worden ist, noch besonders auf sein Richten angewandt, überhaupt auf all sein Thun, von dem er V. 21—29 gesprochen hat und es wird auch die Gewähr für die Gerechtigkeit und völlige Übereinstimmung mit dem des Vaters hinzugefügt; und wenn er V. 19 sein unmittelbares Bewußtsein um das für ihn maßgebende göttliche Thun als ein beständiges Schauen dargestellt hat: „es kann der Sohn nichts thun von sich selber, außer er sehe den Vater etwas thun", so wiederholt er das hier, wo es sich um seine richterliche Thätigkeit handelt, und stellt es als ein „Hören" dar: „wie ich höre, so richte ich und mein Gericht ist gerecht, weil ich nicht auf meinen Willen ausgehe, sondern auf den Willen dessen, der mich gesandt hat". Zu der fortwährenden Gemeinschaft und Vertrautheit, in welcher der Sohn mit dem Vater steht und in welcher ihm des Vaters Urteil stets unmittelbar zum Bewußtsein gebracht wird, kommt hier noch ein weiteres Moment: sein beständiges Streben nach der Erfüllung des väterlichen Willens, so daß Christi Richterspruch immer nur die adäquate Wiedergabe des göttlichen Urteils, mithin ein gerechter ist. Eine Parallele zu dieser Machtvollkommenheit, Tote zu erwecken, an welcher der Sohn mit dem Vater teil hat, ist Joh. 6, 39—40: „das ist aber der Wille dessen, der mich gesandt hat, daß ich nichts verlieren solle von allem, was er mir gegeben hat, sondern es auferwecken am jüngsten Tage. Denn das ist der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn schaut und glaubt an ihn, ewiges Leben habe und ich ihn auferwecke am jüngsten Tage".

Joh. 10, 31—36: Wieder trugen die Juden Steine herbei, ihn zu steinigen. Antwortete ihnen Jesus: viele gute Werke habe ich euch sehen lassen von dem Vater her. Um welches willen von diesen Werken steinigt ihr mich? Die Juden antworteten ihm: wegen eines guten Werkes steinigen wir dich nicht, sondern wegen Lästerung, und weil du, der du ein Mensch bist, dich zu Gott machst. Jesus antwortete ihnen: Steht nicht geschrieben in eurem Gesetze: ich habe gesagt: Götter seid ihr? Wenn er jene Götter nannte, an welche das Wort Gottes kam und die Schrift darf nicht gelöst werden: könnt ihr zu dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, sagen: du lästerst, weil ich gesagt habe: ich bin Gottes Sohn?

Die vorangehende Rede Jesu hatte geschlossen mit dem großen Worte: „Ich und der Vater sind eins", einem Worte, auf das wir später noch besonders zurückkommen werden. Jesus muß dieses Wort in einem Sinn, in welchem kein Mensch es wagen darf, sich seiner Einheit mit Gott zu rühmen, gesprochen und jedenfalls einen höheren, als sittlich-religiösen Sinn damit verbunden haben, sonst würden die Juden keine Blasphemie darin haben erkennen und einen Versuch zur Steinigung haben machen können; auch würde Jesus dann in anderer Weise sich dagegen verteidigt haben, als es V. 34—38 geschieht. Denn daß man sagt, die Juden hätten seine behauptete „Einheit mit dem Vater" mißverstanden, indem sie sagten: du, der du ein Mensch bist, machest dich zu Gott, das will wenig sagen. Jesus hebt V. 36 den Begriff des Sohnes Gottes in einer Weise hervor, daß er zwar den Vorwurf, als mache er sich selbst zu Gott und als hebe er den monotheistischen Gottesbegriff auf, von sich weist, aber die Einzigartigkeit seiner Gemeinschaft und Einheit mit Gott auf das Entschiedenste geltend macht. Den Unterschied des göttlichen und menschlichen Subjects, des Vaters und des Sohnes, hält er fest, aber die behauptete Einheit ist mehr als eine ohne entsprechendes Wesen bloß gedachte oder eingebildete.*) Auf die einlenkenden Worte Jesu ließen die Feinde von der Steinigung ab und er konnte weiter reden. Zuerst weist er sie hin auf die vielen edeln Werke, die er aus Kraft und im Namen seines Vaters (V. 25) vor ihren Augen verrichtet habe, und fragt sie dann, nicht ohne starke Ironie, was denn das für ein Werk (von welcher Beschaffenheit) sei, um dessetwillen sie ihn steinigen wollten; er fragt so, nicht als ob er den Grund ihres Vorhabens (ihn zu steinigen) nicht erkannt hätte, sondern um die Rede auf seine Werke zu lenken, durch die er sich thatsächlich als einen ganz anderen ausgewiesen habe, denn als einen Gotteslästerer. Er rechtfertigt sich nun gegen diesen Vorwurf der Gotteslästerung und zwar so, daß er seine Aussage, Gottes Sohn zu sein, aus der Schrift verteidigt. Das Gesetz, auf das er sie hinweist, bezeichnet das Alte Testament, dessen grundlegender und maßgebender Teil das Gesetz war. Gemeint ist die Stelle Ps. 82, 6, wo die Richter des Gottesvolkes als die Repräsentanten Gottes (nach altheiliger Anschauung des obrigkeitlichen Standes) „Götter" genannt werden (vgl. auch 2. Mos. 21, 6; 22, 8; 28). Daraus zieht Jesus nun den Schluß a minore ad majus, daß er ohne Blasphemie sich Gottes Sohn habe nennen können; er will sagen: wenn in jener Schrift-

*) Vgl. Lücke zur Stelle.

stelle Richter und Könige, die doch nur Menschen sind, dennoch von dem Worte Gottes „Götter" genannt werden — und die Schrift nicht gebrochen werden kann, sondern für euch volle Gültigkeit hat —, wie könnt ihr dann von dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, sagen: du lästerst Gott, weil ich sagte: ich bin Gottes Sohn? Wenn Jesus sich hier als den bezeichnet, „den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat", so können diese Worte unmöglich auf die Weihe der Taufe bezogen werden.*) Denn das Absenden in die Welt ist ja längst vor der Taufe geschehen und fällt ohne Zweifel mit seinem Herabkommen aus dem Himmel, d. h. aus seinem vorirdischen Sein, zusammen und das „den er geheiligt hat" bezeichnet eine Weihe, d. h. einen göttlichen Akt oder Beschluß, welcher seiner Absendung aus dem Himmel unmittelbar voranging und in welcher der Vater dem Sohne Auftrag und Vollmacht mit der dazugehörigen Geistesfülle und Lebensmacht zu seinem Erlöserberufe verlieh.**)

Joh. 11, 4, ein Wort bei der Auferweckung des Lazarus: Da es aber Jesus hörte (daß Lazarus, sein Freund, krank sei), sagte er: diese Krankheit ist nicht zum Tod, sondern für die Herrlichkeit Gottes, damit der Sohn Gottes dadurch verherrlicht werde. Die Worte: „die Krankheit ist nicht zum Tod", sind doppelsinnig und wollen jedenfalls nicht so viel sagen, als daß Lazarus überhaupt nicht sterben solle, sondern nur, daß das Endergebnis der Krankheit nicht der Tod sei. Aus der ganzen Darstellung und besonders aus V. 14 geht hervor, daß Jesus den nahen und gewissen Tod des Lazarus, der noch nicht als wirklich eingetreten anzusehen war, durch sein höheres Wissen bestimmt vorausgesehen habe. Die Annahme einer zweiten Botschaft, wie einige Ausleger wollen, ist durchaus willkürlich. Die Schwestern sollten, wenn der Tod des Lazarus eintrete, an diesen Ausspruch Jesu die Hoffnung knüpfen, welche Martha in V. 22 zu erkennen giebt. Als Hauptzweck dabei wird angegeben eine besondere Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, aber diese Offenbarung göttlicher Macht und Herrlichkeit sollte ihren Glanz auch auf den verbreiten, der ihr Werkzeug war. Wie Gott in der Person seines Sohnes, in welchem er sich offenbart, auf Erden verherrlicht wird, so schließt diese Verherrlichung des Vaters als weiteren Zweck in sich auch die Verherrlichung des Sohnes. Somit auch hier wieder das Wechselverhältnis zwischen Verherrlichung des Vaters und des Sohnes, wie wir

*) Wie Weiß und Beyschlag annehmen.

**) So richtig: Meyer, Cremer, Godet.

es oben schon erkannt haben. Die Stelle zeigt deutlich, daß die Bedeutung des Namens „Sohn Gottes" im Munde Jesu weit über den herkömmlichen theokratischen Messiasbegriff hinausgeht und ein Durchdrungensein des Göttlichen und Menschlichen in seiner Person stattfindet. Ganz ähnlich ist die Stelle Joh. 14, 13—14: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer an mich glaubt, der wird selbst auch Werke thun, wie ich sie thue; ja, er wird noch größere als diese thun: denn ich gehe hin zum Vater, und was ihr dann bitten werdet in meinem Namen, das werde ich bewirken, damit der Vater im Sohn verherrlicht werde; sobald ihr mich um etwas bitten werdet in meinem Namen, werde ich es bewirken. Die Verheißung, daß, wer an ihn glaube, noch größere Werke thun werde, als diejenigen sind, die sie von ihm sähen, wird hier doppelt begründet, einmal dadurch, „daß er zum Vater gehe", und dann, daß er, wenn er zur himmlischen Herrschaft erhoben sein werde, alsdann „alles thun werde und könne, was sie in seinem Namen bitten". Der Anteil der Jünger an der Verrichtung der verheißenen größeren Werke liegt somit im Gebet im Namen Jesu. Der Gläubige bittet und der erhöhte Sohn Gottes wirkt vom Throne seiner Macht und Herrlichkeit. Daß Christus nun seinen Jüngern eine solche Zusicherung mit dem „das werde ich bewirken" geben kann, liegt im Bewußtsein seiner Einheit mit Gott, nach welchem er auch in seinem Erhöhungszustande im Vater und der Vater in ihm ist. Als Endzweck von jenem „das werde ich bewirken" wird angegeben, „daß der Vater verherrlicht werde im Sohn", wie der Sohn verherrlicht wird durch die Erfüllung jener Bitten. Die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn ist immer zugleich eine Verherrlichung des Sohnes selbst. Joh. 17, 1, der Anfang des hohenpriesterlichen Gebetes: Verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrliche. Jesus meint mit seiner Bitte hier eine Verherrlichung durch seinen Tod, und deshalb ist die Erklärung mancher Ausleger*), er bitte um seine „irdische, sittliche Verklärung in der Anerkennung seiner Person und Sache", verfehlt, und ebenso die Meinung, der Gegenstand der Bitte Jesu sei „die Anziehungskraft, welche er von da an über die Menschheit haben sollte, und die geistliche Verherrlichung in den Herzen der Menschen"**), sowie auch die Ansicht, er bitte „um die Mitteilung des wahren Gottesbewußtseins an die Menschheit"***); alle diese Erklärungen sind unvereinbar mit V. 5, wo

*) de Wette. — **) Reuß. — ***) Baur.

die Bitte sich auf die Herrlichkeit bezieht, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war. Jesus versteht an unserer Stelle unter der Verherrlichung, um die er bittet, nichts anderes als seine Erhebung in die himmlische Glorie, also seine persönliche Wiedereinsetzung in seinen göttlichen Stand vor der Menschwerdung, ähnlich wie 7, 39 und 12, 16. Der Nachsatz, „damit der Sohn dich verherrliche", läßt erkennen, daß es zunächst nicht Selbstzweck Jesu ist, zu welchem er seine himmlische Verherrlichung erbittet, daß vielmehr der Zweck seiner Bitte der ist, daß er durch seine Erhebung in den Himmel und die damit verbundene Teilnahme an allen göttlichen Vollkommenheiten (Macht, Allgegenwart, Allwissenheit) in viel umfassenderer, intensiverer und extensiverer Weise, als in seinem irdischen Stande, die Herrlichkeit des Vaters offenbaren und das ihm übertragene Heilswerk vollenden könne; er gründet diese seine Bitte V. 2 noch besonders darauf, daß ihm in Gottes Ratschluß bei seiner Sendung in die Welt die Vollmacht über „alles Fleisch", d. h. über die ganze Menschheit, zugeteilt worden sei, eine Vollmacht, die er aber nicht vollziehen kann, ohne daß er zur himmlischen Herrlichkeit zurückkehrt, von welcher aus er allein sein Werk zum Ziel und Sieg hinausführen könne.

Der Name „Sohn Gottes" hat nun in einigen Stellen bei Johannes noch die Bezeichnung: eingeborner Sohn Gottes, und zwar einmal im Munde Jesu selbst, und dann zweimal als Aussage des Evangelisten, ersteres in Joh. 3, 16. 18 und letzteres in den Stellen 1, 14. 18, und 1. Joh. 4, 9. Die Stellen 3, 16. 18 lauten: Denn also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe, und: Denn der an ihn glaubt, wird nicht gerichtet, der nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht zum Glauben gekommen ist an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes. Einige Ausleger haben diese Stellen nicht mehr als Worte Jesu, sondern als erläuternden Zusatz des Evangelisten betrachtet; allein es ist dazu kein Grund, keinerlei Andeutung im Texte vorhanden, vielmehr eignet sich der Abschnitt V. 16—18 als ganz passende Fortsetzung und Beschließung des mit Nikodemus begonnenen Gesprächs.*)

Die beiden andern Stellen Joh. 1, 13—18 heißen: Das Wort ward Fleisch und schlug seine Hütte unter uns auf und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebo-

*) Vgl. auch Schmidt, Meyer, Weiß, Godet u. a.

renen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit, und Gott hat keiner je gesehen, der eingeborene Sohn, der an des Vaters Brust (oder: in des Vaters Schoß) war, der hat ihn beschrieben (oder: enthüllt). Es handelt sich also hier besonders um die Bedeutung des „Eingeborenen" (Sohnes Gottes). Der Zusammenhang von V. 14 ist der: Das Wort (oder griechisch der Logos), das von Anfang an bei Gott und Gott selbst war, ward Fleisch; der Ausdruck „Fleisch" ist gewählt im Gegensatz gegen die rein göttliche immaterielle Natur des Wortes oder des Logos, und drückt das leiblich-materielle Wesen seiner irdischen Erscheinung aus, wie es sichtbar und tastbar war (1. Joh. 1, 2). Der Übergang in diese andere Existenzform setzt aber voraus, daß er als Persönlichkeit und nicht als „Prinzip" gedacht ist, als welches er „in seiner ganzen irdischen Lebensentfaltung immer mehr Fleisch geworden sei"; denn die Fleischwerdung eines Prinzips lag dem Johannes entschieden fern, und ebenso die Annahme, „daß der Ausdruck Fleisch im Gegensatz gegen die göttliche Idee des Menschen gewählt sei".*) Der Ausdruck „ward Fleisch" enthält unzweifelhaft einen einmaligen, geschichtlichen Akt in seiner Vollendung, die Erscheinung der Person Jesu in der menschlichen Existenzweise. Die Worte: „er schlug seine Hütte auf unter uns" (oder er zeltete) sind gewählt, um die Erscheinung des fleischgewordenen Wortes als die Erfüllung der Verheißung von dem Wohnen Gottes unter seinem Volke (2. Mos. 25, 8; 29, 45; Joel 3, 21; Ez. 37, 27), mithin um die Schechina, die einst in der Stiftshütte und im Tempel sich offenbarte, darzustellen. Die Herrlichkeit, welche die Jünger an dem Fleischgewordenen schauten, ist die göttliche Majestät des erschienenen Logos, die er von seinem vormenschlichen Zustand her besaß, und sich nun aus der ganzen Erscheinung, Wirksamkeit und Geschichte des Menschgewordenen zu erkennen gab. Diese Herrlichkeit ist absolut gefaßt, also im Zustand seiner Präexistenz, identisch mit der „göttlichen Gestalt" (Phil. 2, 5), während sie im Stande seiner Erniedrigung nur als relativ, d. h. als durch seine menschliche Beschränkung bedingt zu verstehen ist. Sie wird in den genannten Stellen näher beschrieben als eine Herrlichkeit, wie sie ihm als „dem Eingebornen vom Vater" eigentümlich ist, und diese Bezeichnung des Menschgewordenen will nun so viel sagen, als: er ist der Sohn Gottes einzig in seiner Art, wie Gott keinen andern hat, also im Unterschied von allen andern, die auch Gottes Kinder heißen, die aber diese

*) Künstliche Auffassungen von Beyschlag in seiner Christologie des Neuen Testaments und in den Studien und Kritiken von 1860.

Gotteskindschaft nur durch ethische Zeugung (Wiedergeburt) oder durch Adoption erhalten können, während Christus der geborene Sohn Gottes ist, d. h. Sohn Gottes nach seinem ursprünglichen, ewigen Wesensverhältnis zum Vater, in welchem er von Anfang an bei Gott und selbst göttliche Persönlichkeit war. Der Ausdruck „Eingeboren" erhält noch einen Zusatz durch das „vom Vater", der nichts anderes bedeuten kann, als der Sohn Gottes, der vom Vater her gekommen ist. In den Worten „voll Gnade und Wahrheit" tritt noch eine nähere Bestimmung zu dem Subjekte, welche hervorhebt, wie seine Herrlichkeit denen sich darstellte, die sie schauten; beide zusammen drücken den centralen Inhalt seiner ganzen Erscheinung und Wirksamkeit aus, die Gnade gegen die sündige Menschheit im umfassenden Sinne vom Anfang bis zu seiner Rückkehr zum Vater, und die Wahrheit, wie sie sich in seinem ganzen Wirken, besonders durch seine Predigt, offenbarte, deren Inhalt dem Eingeborenen vom Anschauen Gottes (V. 18) gegeben war, sodaß er dessen Wesen und Rat in adäquater Weise enthüllen konnte. V. 18: Gott hat keiner je gesehen, der einzige Sohn, der in des Vaters Schoß war, der hat ihn beschrieben. Mit dem „hat gesehen" wird hier der unmittelbare Anblick der wesentlichen Herrlichkeit Gottes geschildert, welchen kein Mensch haben konnte (2. Mos. 1, 1), welchen aber der Sohn in seinem vormenschlichen Zustand gehabt und durch seine Erhöhung wieder erhalten hat als der, welcher in des Vaters Schoß war, oder vielleicht richtiger: in des Vaters Schoß ist, sodaß das Präsens zeitlos von dem uranfänglichen, auch durch seine Menschwerdung nicht unterbrochenen, dem Eingeborenen in härierenden Verhältnis zum Vater verstanden wird. Nach all dem, was wir in obigen Stellen über den johanneischen Begriff des Eingeborenen gefunden haben, kann es für eine objektive Beurteilung kaum mehr zweifelhaft sein, daß derselbe nicht bloß ein ethisches, auf sittlicher Vollkommenheit oder einzigartiger Gemeinschaft der Liebe beruhendes, sondern zugleich ein ewiges, überweltliches Verhältnis zum Vater in sich schließt, somit ein Verhältnis des Sohnes zum Vater, welches nicht übertragbar ist auf andere, die durch seine Vermittelung auch Kinder Gottes geworden sind.

II. Selbstbezeichnungen Jesu ohne die Namen Menschensohn und Gottessohn.

a) Synoptische Stellen. Luk. 4, 16—22: Und er kam nach Nazareth, wo er auferzogen war, und trat nach seiner Gewohnheit am Sabbathtage in die Synagoge ein und stand auf zum Lesen. Und es ward ihm das Buch des Propheten Jesaias gegeben, und da er das Buch aufrollte, stieß er auf eine Stelle, wo geschrieben stand: Des Herrn Geist ist über mir, darum weil er mich gesalbt hat, Armen die frohe Botschaft zu bringen, mich gesandt hat, zu verkünden Gefangenen Befreiung und Blinden das Gesicht, zu entsenden Verwundete in Freiheit, zu verkünden des Herrn angenehmes Jahr. Und er rollte das Buch zu, gab es dem Diener und setzte sich, und aller Augen in der Synagoge waren auf ihn gerichtet. Er fing aber an zu ihnen zu reden: **Heute ist diese Schrift erfüllt vor euren Ohren.** Und alle zeugten für ihn und wunderten sich über die lieblichen Worte, die aus seinem Munde gingen, und sie sagten: ist das nicht Josephs Sohn?

Aus den Berichten der Evangelien erfahren wir, daß Jesus mit seiner öffentlichen Lehrwirksamkeit von Anfang an an die gottesdienstlichen Versammlungen der Juden in den Synagogen sich angeschlossen hat, denn alle Schilderungen derselben berichten von seinen Lehren in den Synagogen und bringen einzelne Beispiele davon. Markus schildert uns (6, 1—2) den gewaltigen Eindruck, den sein erstes Auftreten in seiner Heimat auf die Zuhörer machte. Man war voll Verwunderung, denn man merkte, daß seine Lehrweise eine so ganz andere war, als die der Schriftgelehrten; er lehrte wie einer, „der Vollmacht hat", der nach der Propheten Weise in höherem Auftrage redet und deshalb die Gemüter so mächtig ergreift. Erst später, als der Konflikt mit den jüdischen Volkslehrern in steigendem Maße hervortrat, pflegte er die Synagoge in der Regel zu meiden. Ein sehr anschauliches Einzelbild von Jesu Lehrwirksamkeit in der Synagoge giebt uns Lukas in der angeführten Stelle. Es ist sein öffentliches Auftreten in seiner Vaterstadt, das erste Predigtwort und Zeugnis von sich selbst in der Synagoge zu Nazareth, in welcher er so lange demütig-schweigend gesessen hat, welches uns hier berichtet wird. Nachdem er auswärts schon,

wie in Kapernaum, geredet und durch die Gewalt seiner Rede, wie durch seine Wunder und Zeichen, die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte und als Prophet gepriesen worden war, wollte er auch an seiner Vaterstadt nicht vorbeigehen, in der Hoffnung, daß der frühere Anstoß an seiner niedrigen Herkunft, an dem Zimmermannssohn, durch den Ruf seiner bisherigen Wirksamkeit in Wort und Werk überwunden worden sei. Er ging daher an einem Sabbath nach seiner Gewohnheit in die Synagoge und gab durch Aufstehen zu erkennen, daß er selbst zu einem Lehrvortrag das Wort ergreifen wolle, wie das die hergebrachte Sitte erforderte. Er hatte dabei nicht lange zu suchen nach einer passenden Schriftstelle. Es wurde ihm vom Synagogendiener die Buchrolle des Propheten Jesaias gereicht, wahrscheinlich, weil für diesen Sabbath eine Lektion aus demselben an der Reihe war, und da trifft er beim Aufrollen, nicht ohne göttliche Leitung, die Stelle Jes. 61, 1—2, nach welcher in ihrem nächsten, historischen Sinn der gottbegeisterte Prophet gesandt war, dem in der Verbannung schmachtenden Volk Israel die Befreiung aus der Gefangenschaft und die darauffolgende glückliche theokratische Zukunft zu verkündigen. Diese Stelle wird von Lukas Jesu selbst in den Mund gelegt und also messianisch verstanden von der Sendung und Wirksamkeit des Messias, und zwar in etwas freieren Wiedergabe, mit einigen Abweichungen von dem hebräischen Texte.

„Der Geist des Herrn ist über mir, darum weil er mich gesalbt hat." Diese Salbung, entsprechend der Salbung der Propheten und Priester im Alten Testament, ist solenne Bezeichnung der Geistesweihe, die er bei seiner Taufe empfangen hat. Er ist gesandt, „Armen die frohe Botschaft zu bringen". Diese Armen sind die von leiblichem und geistlichem Elend Gedrückten, von denen angenommen werden konnte, daß sie sich nach einer Befreiung aus ihrem Elend sehnen würden. Er ist gesandt, „zu verkündigen den Gefangenen Befreiung und Blinden das Gesicht und Verwundete (Zerschmetterte) in die Freiheit zu entsenden und zu verkündigen des Herrn angenehmes Jahr". Diese Ausdrücke sind in ihrer Zusammenfassung ein Bild der geistlichen Knechtschaft, Blindheit und Verderbtheit, welche durch den Messias aufgehoben werden sollen. Die Befreiung der Gefangenen u. s. w. ist Anspielung auf das Erlaßjahr für alle Gebundenen, Verschuldeten und in Knechtschaft Gefallenen (3. Mos. 25, 10) und ebenso ist „das angenehme Jahr des Herrn" Anspielung auf das große Jubeljahr und bedeutet im Munde Jesu die neutestamentliche Gnadenzeit, wie sie durch den Messias herbeigeführt werden soll. Diese Predigt Christi ist somit der mildeste, lockendste Liebesklang alles dessen,

was von Christo und seinem Wirken zuvor geschrieben war, und so ganz geeignet, die Herzen der Zuhörer an sich zu ziehen und für das Wort zu gewinnen. Nach Verlesung dieser Stelle rollt er das Buch zu und setzt sich, um darüber zu reden. Aller Augen waren in gespannter Erwartung dessen, was er wohl darüber reden würde, auf ihn gerichtet, zum Zeichen der allgemeinen Verehrung, die er bereits genoß um der großen Dinge willen, die man von ihm gehört hatte. Leider ist uns von dieser Rede Jesu nichts aufbewahrt worden als das bedeutungsvolle Wort: „Heute ist diese Schrift erfüllt vor euren Ohren", womit er sagen wollte: Ich bin selbst der, von welchem der Prophet solches geweissagt hat, ich bin der Gesalbte, von dem dieses Schriftwort redet; indem ihr mich höret, geht diese große Verheißung vor euch in Erfüllung. Gewiß, ein großer Moment für das erste Hören der Gnaden- und Freudenbotschaft und für Nazareth der erste Tag des angebrochenen neutestamentlichen Frei- und Gnadenjahrs! Zugleich können wir daraus sehen, wie Jesus schon frühe das klare Bewußtsein davon hatte, daß er der Messias sei. Weiter heißt es: „Und alle zeugten für ihn und wunderten sich über die lieblichen Worte, die aus seinem Munde gingen und sagten: ist das nicht Josephs Sohn?" Das ist der erste Eindruck der Predigt Jesu auf seine Landsleute: sie anerkannten und bestätigten das Lob, das ihm von seinem Wirken erteilt worden war; die auf des Messias Lippen ausgegossene Gnade, Anmut und Huld (das ist der volle Wortsinn der „lieblichen" Worte) erzwingen sich ein augenblickliches Wohlgefallen, eine Verwunderung über seine Rede. Aber dieses Wohlgefallen hielt bei ihnen nicht an; statt daß es der Sache selbst hätte gelten sollen, denken sie alsbald nur an den Kontrast zwischen diesen Worten und dem geringen Ansehen der Person, von der sie kommen, und deshalb dringen die Worte nicht von den Ohren in die Herzen, weil es ihnen offenbar an jedem tieferem Verlangen nach Erlösung aus allen Banden der Seele, an jedem Durst nach Vergebung fehlte, den Jesus zu stillen sich bereit erklärte; so war denn der erste Zauber, den er auf sie ausüben konnte, bald vorüber; die alten Vorurteile kehrten wieder, verstärkt durch das, was er auswärts gethan, aber nicht in Nazareth, und schließlich wurden sie durch zwei geschichtliche Beispiele, die er anführte (Elias und die Witwe zu Zarpath und Elisa und der Syrer Naemann) und die zeigten, daß der Segen Gottes oft von dem eigenen Volke sich ab- und Fremden zuwandte, so erbittert, daß ein förmlicher Tumult entstand und daß sie Jesum aus der Synagoge ausstießen. So ließ also Nazareth sein großes „Heute", den Moment

höchster, unmittelbarster Gnadenanbietung, in entsetzlicher Verblendung vorübergehen, ohne zu bedenken, was zu seinem Frieden diente. Aber solche großen Momente, solche entscheidungsvollen „Heute" kommen zu allen Zeiten wieder, wie für den einzelnen, so auch für ein ganzes Volk, und wo und so oft das immer geschieht und der Herr sich bei uns in der oder jener Form so deutlich und unmittelbar anmeldet, da sollte uns Nazareth mit seiner Verwerfung der Predigt und Person Jesu immer als ein warnendes Beispiel vor die Seele treten, das uns zuruft: „Heute, wenn ihr seine Stimme höret, so verhärtet eure Herzen nicht!"

Matth. 5, 17—18: Denket nicht, daß ich gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; nicht aufzulösen bin ich gekommen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich, ich sage euch: bis der Himmel und die Erde vergehen, soll auch nicht ein Jota oder ein Häkchen vom Gesetze vergehen, bis alles wird geschehen sein. Die Veranlassung zu diesem bedeutungsvollen Ausspruch Christi kann nicht, wie Keim meint, in einem Zurücktreten des Gesetzes in seinem täglichen Leben gefunden werden, und ebensowenig darin, daß Jesus, wie Weizsäcker annimmt, nicht vom Gesetze, sondern von allgemeinen Wahrheiten des Glaubens, von Zeugnissen der Natur und des Lebens redete; die Veranlassung muß vielmehr anderer Art sein. Die freiere Stellung Jesu zum Gesetz und seine geistige Auslegung desselben im Gegensatz zu der äußerlich-buchstäblichen der jüdischen Gesetzeslehrer konnten nämlich bei den Jüngern, denen, wie den Juden überhaupt, das Gesetz Mosis und die Satzungen der Schriftgelehrten, die Heilighaltung des Gesetzes und die Gerechtigkeit der Pharisäer nach diesen Satzungen als identisch erschienen, leicht den Schein erwecken, als ob Jesus diese alttestamentliche Grundlage der Offenbarung Gottes außer Kraft setzen und dafür ganz neue Sitten und Ordnungen einführen wollte, sobald sie seinen Widerspruch gegen die Satzungen der Pharisäer inne wurden. Deshalb ohne Zweifel fühlte sich Jesus veranlaßt, das Verhältnis genauer zu bezeichnen, in welchem er mit seiner Lehre einerseits zu den Lehren des Alten Bundes steht, und in welchem andrerseits die Schriftgelehrten und Pharisäer zu demselben sich befinden. Daher der Eingang: „wähnet nicht"; er ist nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Luther hat übersetzt: das Gesetz und die Propheten; es heißt aber genauer: das Gesetz oder die Propheten, d. h. weder das eine noch das andere. Gesetz und Propheten bezeichnen die ganze alttestamentliche Offenbarung, hier als göttliche Ökonomie, wie an andern Stellen als die „Schrift" (Luk. 24, 27;

Röm. 3, 21). Bei den „Propheten" ist hier nicht, wie einige wollen,*) an deren Weissagungen zu denken, denn auf Aufhebung dieser durch den Messias konnte niemand verfallen; vielmehr haben wir darunter, wie schon die Verbindung mit dem Gesetz andeutet, den gebietenden Teil zu verstehen, in welcher Beziehung die Propheten das Gesetz geistlich und ethisch weiter entwickelt haben. Ebenso ist es irrig, bei dem Gesetz das Moralgesetz und das Ceremonialgesetz (Ritual- und Civilgesetz) zu unterscheiden und das Nichtauflösen bloß auf ersteres zu beziehen.**) Gesetz und Propheten sind vielmehr als ein organisches Ganzes zu fassen, denn wenn nachher auch einzelne Sätze aus dem Sittengesetz erwähnt werden, so sind das nur einzelne beispielsweise Anführungen aus dem Ganzen, aus welchem sich sittliche Vorschriften sehr natürlich ergeben, weil es sich hier um die Idee der Gerechtigkeit handelte.***) Treffend erklärt Stier: „Ich bin überhaupt und allerwege nicht gekommen, irgend ein Rechtes und Wahres irgendwie aufzulösen, sondern mein Kommen ist durchaus und ganz und gar nur erhaltend, weiterführend und vollendend für alle Anfänge, Vorbereitungen und Anbahnungen des Reiches Gottes in der Menschheit." Das leitet uns nun über zu der Erklärung von „Erfüllen". Mit diesem „Erfüllen" von Gesetz oder Propheten will Jesu nicht sagen, daß er dieselben ergänzen oder verbessern wolle, was das griechische Wort im Grundtext nie heißt. Wir müssen darin Weiß recht geben (gegen Beyschlag), wenn er gegenüber solchen Auffassungen von „Erfüllen" sagte: „daß Jesus irgendwie die gesetzliche Lebens- und Kultusordnung des alten Bundes, deren göttlichen Ursprung er anerkannte, als eine in sich mangelhafte, seinen Anschauungen nicht mehr entsprechende bezeichnet oder behandelt habe, daß er sich prinzipiell eine freie Verfügung über sie zugeschrieben und dieselbe benutzt habe, um seine Jünger von ihrem Joche zu lösen, ist für die geschichtliche Betrachtung undenkbar und unnachweisbar".†) Es dürfte dies auch schon daraus hervorgehen, daß er, obwohl er höher war als der Tempel, diesen doch als das Haus seines Vaters betrachtete, das nicht entweiht werden dürfe, daß seine Anhänger die üblichen Opfer darbringen (5, 23—24), daß er die geheilten Aussätzigen ausdrücklich anwies,

*) Vgl. Neander, Tholuck, Blank u. a.

**) Es ist durchaus unrichtig, wenn Reuß Jesum diesen Unterschied machen läßt und sein Verhalten zum Ritualgesetz lediglich auf Akkomodation zurückführt.

***) Vgl. Tholuck, Bergpredigt. S. 331.

†) Neutest. Theologie 1, 79 und Beyschlag, Leben Jesu I, S. 327 und Neutest. Theol. II, S. 199 ff.

das von Mose gebotene Reinigungsopfer zu bringen (Luk. 14, 17 und Matth. 8, 4) und daß er selbst die strengste Erfüllung des Zehntengesetzes nicht tadelte, sondern nur verlangte, daß darüber die wichtigeren Gebote nicht zurückgestellt werden. Mit feierlichem Nachdruck (wahrlich, ich sage euch) erklärt Jesus vielmehr, daß auch nicht „ein Jota oder Häkchen" des Gesetzes unerfüllt bleiben soll, „bis alles wird geschehen sein" (V. 18). Wie ist das zu verstehen? Wir sagen: in allen Veranstaltungen Gottes im Alten Bunde, mögen sie nun das Moral- oder das Ritualgesetz betreffen, liegt eben ein göttlicher Kern und Keim oder eine göttliche Idee, die nicht aufgehoben, sondern für alles Trachten nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes zu ihrem Rechte, zu ihrem letzten Zweck und Ziel verwirklicht oder vollendet werden soll und zwar nach der Norm des vollkommenen Gotteswillens. Eine solche Erfüllung des ganzen Gesetzes übt Jesus selbst in seinem messianischen Wirken und lehrt sie auch seine Jünger. In diesem Sinne hat er das ganze Gesetz vollendet und auch die kleinste Ritual- oder Civilbestimmung des Gesetzes nach ihrer tiefsten sittlichen Idee zum Ideal der Gesetzeserfüllung erhoben. Ein alter Ausleger vergleicht das mit dem Geschäfte des Malers: wie dieser seinen Schattenriß nicht auflöst, sondern zur Vollendung führt, so thut auch Christus mit dem Gesetz und Propheten, die gleichsam seinen Schattenriß bilden; und Luther sagt hierzu: „Christus rede von dem Erfüllen, so mit Lehren geschieht, gleichwie er auflösen heißt nicht mit Werken wider das Gesetz thun, sondern mit der Lehre dem Gesetz abbrechen; das Erfüllen sei, den rechten Kern und Verstand zeigen, daß sie lernen, was das Gesetz ist und haben will." Die Erfüllung von Gesetz und Propheten ist somit „deren Vollendung durch Herstellung ihres absoluten Gehaltes, so daß nun nichts mehr an dem fehlt, was sie nach den ihren Geboten zu Grunde liegenden göttlichen Ideen sein sollen", oder sie ist „die vollkommene Entwickelung ihrer ideellen Realität aus der positiven Form, in welche dieselbe geschichtlich gefaßt und beschränkt ist".*) Was die Dauer dieser Gültigkeit von Gesetz und Propheten betrifft, so werden in unsrer Stelle zwei Termine genannt, ein negativer, welcher der Untergang der alten Welt, und ein positiver, welcher die Verwirklichung in der neuen Weltgestalt ist. Der erstere dieser Termine lautet: „bis vergangen sein wird Himmel und Erde". Es ist das nicht ein Termin, nach welchem das Gesetz nicht mehr bestehen soll, wie manche unrichtig annehmen; der Sinn ist vielmehr,

*) Meyer zur Stelle.

daß bis zum Untergang der gegenwärtigen Welt das Gesetz nicht im Geringsten seine Gültigkeit verliere, daß aber dasselbe seinem idealen Wesen nach verwirklicht auch in der neuen Welt fortdauern soll, wie aus 1. Kor. 14, 13 und 1. Petri 1, 28 erhellt und zwar alsdann in seiner absoluten Herrschaft als Gesetz des Geistes. Der positive Termin lautet: „bis daß alles geschehen" und nichts mehr unbefolgt sein wird, nämlich von dem, was das Gesetz fordert. Meyer giebt den Sinn beider Termine dahin an: „das Gesetz wird seine bis zur endlichen Verwirklichung aller seiner Vorschriften hinaus reichende Verbindlichkeit nicht verlieren, solange Himmel und Erde bestehen". In Übereinstimmung damit sagt Lange*): „In der Stiftung Christi liegt die Vollendung aller gesetzlichen Stiftungen und Bestimmungen des Reiches Gottes in ihrer Einheit; so wie in der Blume nicht der halbe, sondern der ganze Gehalt der Pflanze zur festlichen Erscheinung kommt. In seinem Leben ist diese Erfüllung der alttestamentlichen Saat vollendet nach ihrem Kern oder Mittelpunkt. Aber nach ihrer Peripherie dauert die Entfaltung dieser Erfüllung bis ans Ende der Welt." Selbstverständlich ist, daß derjenige, der solches lehrt, den Seinigen selbst in unverbrüchlichem Gehorsam gegen das Gesetz vorangeht und dasselbe in der Tiefe seines geistlichen Sinnes bis ins Kleinste in seinem eigenen Leben verwirklicht. Stier sagt darum treffend: „Er erfüllt das Gesetz als der erste, vollkommene Lehrer und Hüter desselben, der dessen bisher im Buchstaben ebensowohl vorhandenen als gebundenen Geist entbindet in einem bestätigenden Zeugnis geistlicher Auslegung, lebendiger Gesetzesdarstellung in Wort und Werk".**)

Den ganzen Ernst der Worte V. 18 drückt Lange in folgender Weise aus: „Bevor der Himmel und die Erde vergeht, wird auch kein Jota, ja kein Pünktlein vom Gesetz sich auflösen oder vernichtet werden, bis daß alles, was dasselbe bestimmt hat, Wirklichkeit geworden ist. Was als Gesetz punktiert war, kann nur aufgehoben werden dadurch, daß es in eine Lebensbestimmtheit verwandelt wird durch den Geist. Wenn aber der Ungeist als Spiritualismus eine solche gesetzliche Bestimmtheit aufheben will durch die pure Negation, ohne sie in einer evangelischen Bestimmtheit zu erneuern und zu erhöhen, so wird sich das vermeintlich ausgelöschte Jota oder das verkannte Häklein des verstümmelten Gesetzes in groben Zügen oder gar in Flammenzügen wieder einstellen; es wird Rache nehmen an den ungeistlichen Verkennern. Und so wird das Gesetz sich

*) Leben Jesu II, S. 592. — **) Worte des Wortes I, S. 194—195.

ewig geltend machen, bis daß es alles geschehen oder Leben geworden ist, bis gerade diese reife Lebensgeburt des verwirklichten Gesetzes dann als neue Welt zur Erscheinung kommt, und die umschließende Schale der alten Welt durchbrochen wird und zergeht".*)

Luk. 18, 18—20: Und es befragte ihn ein Oberer also: Guter Meister, was soll ich thun, um ewiges Leben zu ererben? Jesus aber sagte zu ihm: Was nennest du mich gut? Niemand ist gut, außer der einige Gott. Dieser Vorgang wird von allen Synoptikern im wesentlichen gleich berichtet, nur mit dem Unterschied, daß Lukas den Mann als einen „Oberer", d. h. wohl als einen Synagogenvorsteher, und daß Matthäus ihn als einen „Jüngling" (V. 20) näher bezeichnet; nach allen drei war er „sehr reich" oder „sehr begütert". Markus schildert die Ankunft des Mannes bei Jesu etwas malerisch: „er lief herzu und fiel vor ihm auf die Kniee", was nicht, wie de Wette meint, unpassend, sondern der Ausdruck lebhaften Verlangens und tiefster Verehrung ist. Der Mann ist also ein ganz andrer als der Schriftgelehrte in Luk. 10, 25, welcher ihn auch ähnlich anredete: „Meister, was muß ich thun, um ewiges Leben zu ererben", aber dabei die schlimme Absicht hatte, den Herrn damit zu versuchen und ihm eine Falle zu stellen, an der er zu Fall kommen sollte. Im Gegensatz zu diesem kam der junge Mann an unsrer Stelle mit einem gewissen Enthusiasmus, mit einer edlen Begeisterung zu Jesus, der, obwohl in Reichtum und Überfluß aufgewachsen, doch einen idealen Zug seines Herzens hatte und frei geblieben war von den Vorurteilen seiner Standesgenossen über Jesum, ein „jugendlicher Idealist", wie Beyschlag ihn nennt, im guten Sinn des Worts. Er hoffte bei dem vielen Guten, das er durch seine vermeintliche bisherige Erfüllung der ihm vorgehaltenen Gebote gethan zu haben glaubte, bei dem er sich doch noch nicht ganz befriedigt fühlte, sich aber jedenfalls die Fähigkeit auch zu dem Guten, was ihm etwa noch fehlen möchte, zutraute, durch eine besondere edle That, durch eine außerordentliche Leistung im Gutesthun, des höchsten Gutes, des ewigen Lebens, versichert zu werden. „Guter Meister", so redet er den Herrn an, und es war das in seinem Munde gewiß nicht bloße Phrase oder gewöhnliche Schmeichelei, wie einige annehmen, sondern das höchste Prädikat, das er Jesu beilegen wollte, wenn er dabei auch bloß an die Eigenschaft eines Lehrers dachte. Die Antwort Jesu aber lautete: „Was nennst du mich gut?" als wollte er ihm sagen, daß er allzu voreilig und

*) Leben Jesu II, S. 592—593.

freigebig sei mit dem Titel „gut“ und nicht bedenke, was alles in diesem Worte liegt. Deshalb weist Jesus diesen Titel zurück mit den Worten: „Niemand ist gut, außer der einige Gott“. In der Ablehnung dieses Titels lag jedenfalls von vornherein eine stille Aufforderung an den Mann zu einer richtigeren Selbsterkenntnis und demütigeren Selbstbeurteilung.

Es ist nur dogmatische Befangenheit, wenn manche ältere und neuere Ausleger in dieser Antwort Jesu ein Selbstzeugnis finden wollen für eine sittliche Unvollkommenheit oder gar für ein gewisses Participieren an der allgemein-menschlichen Sündhaftigkeit und ihn deshalb bloß für den Besten und Vollkommensten unter den Menschenkindern, für den primus inter pares, halten, wie der alte Rationalismus. Aber der, der zu den Menschen spricht: „Ihr, die ihr arg seid“ (11, 13), und „Ihr müsset von neuem geboren werden“ (Joh. 3), oder „Ich thue, was meinem Vater wohlgefällt“ (Joh. 8, 29), hatte gewiß, wie selbst Keim sich ausdrückt, „ein Gewissen ohne Narbe“. Aber ebenfalls verfehlt ist die von andrer Seite, von älteren und neueren, versuchte Auskunft, Jesus habe dieses Prädikat nur vom Standpunkte des Fragenden aus abgelehnt: „wenn du mich nur für einen menschlichen Lehrer hältst, so nennst du mich mit Unrecht gut“.*) Jesus will vielmehr mit dieser Antwort: „Gott allein ist gut“, Gott als die ewige Urquelle alles sittlich Guten, als den absolut Guten bezeichnen, der im Lichte vollkommenster Heiligkeit wohnt, der unversuchbar vom Bösen, alles sittliche Werden und Gewordensein ausschließt und im Gutsein sein eigenes, ewiges Wesen hat.**) Jesus aber ist und bleibt nur gut kraft seiner fortwährenden Abhängigkeit von Gott und seines unverbrüchlichen Gehorsams gegen seine Gebote, als einer, der versucht wird, gleich wie wir, dessen Heiligkeit also erst im Kampfe mit der Welt und ihren Versuchungen bewährt und vollendet werden muß, was freilich in dem ganzen Verlauf seines Lebens bisher immer geschehen, so daß er von Sünde und Schuld völlig frei und seine Entwicklung dem höchsten sittlichen Ideal (Gottes Gutsein) auf jedem Punkte entsprechend geblieben ist. Seine Ablehnung des Gott allein gebührenden Gutseins ist daher nichts weniger als eine Instanz gegen die Sündlosigkeit und göttliche Würde seiner Person. Schon der Bescheid des Herrn nach Matth, 19, 17: „Willst du aber zum Leben eingehen, so halte die Gebote“, sollte den Fragenden zu ernstlicher Prüfung seiner vermeintlichen bisherigen Gerechtigkeit und zur Erkenntnis dessen, was ihm noch fehlte, d. h. zur Buße, leiten; aber viel

*) Olshausen, Ebrard u. a. — **) Beyschlag, Leben Jesu II, S. 372.

mehr noch mußte ihm die weitere Forderung, die der Herr an ihn stellt: „zu verkaufen, was er habe und es an die Armen zu verteilen", sowie die Einladung (Luk. 18, 22) „ihm nachzufolgen", also die Forderung unbedingter Selbstverleugnug und ungeteilter Hingabe an ihn den Mangel seines bisherigen sittlichen Strebens und Verhaltens zum Bewußtsein bringen.

Es liegt somit in dieser Antwort Jesu nichts anderes als seine Subordination unter Gott, seinen Vater, ausgesprochen, wie sie die Grundanschauung des ganzen Neuen Testamentes ist. Wir schieben hier eine johanneische Stelle ein, weil sie besondere Ähnlichkeit mit der vorhergehenden hat und deshalb ebenso, wie jene, hauptsächlich aus dogmatischen Gründen, mißverstanden und falsch angewendet worden ist, nämlich die Stelle Joh. 14, 28: Ihr habt gehört, daß ich euch gesagt habe: ich gehe hin und ich komme zu euch; wenn ihr mich liebtet, so würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe, weil der Vater größer ist, als ich. Die Schlußworte sind es, auf welche es hier besonders ankommt: „weil der Vater größer ist als ich". Schon die Arianer und dann ähnlich Gesinnte aus späteren Zeiten stützten sich auf dieses Wort, wenn sie das göttliche Wesen in der Person Christi bestritten. Es ist dies gerade so falsch, wie wenn man aus dem Worte der vorigen Stelle: „Niemand ist gut außer der einige Gott", den Schluß ziehen zu können meinte: „also gehört auch Christus nicht in die Kategorie der vollkommen Guten, geschweige denn, daß ihm göttliches Wesen zukäme". Aber wir müssen dem entgegenhalten: wie sollte denn irgend ein geschöpfliches Wesen eine Vergleichung zwischen sich und Gott machen, also sagen können: Gott ist größer als ich? Es läge doch in solcher Vergleichung mit Gott offenbar eine an Blasphemie grenzende Thorheit, wie wenn ein rein menschliches Wesen sagen wollte: Ich bin Gott gleich. Der Ausspruch Christi: Gott ist größer als ich, hat deshalb im Gegenteil unzweifelhaft zur Voraussetzung das ewige gottheitliche Wesen des Sohnes, denn nur Gleiches kann sich mit Gleichem vergleichen. Nun aber fragt es sich näher, warum und in welchem Sinn sagt der Herr gerade hier, daß der Vater größer sei, als er? Die richtige Antwort auf diese Frage ist unseres Erachtens die, daß der Herr die über seinen Weggang betrübten Jünger tröstend damit hinweisen wollte auf den wirksameren Schutz, auf die erfolgreichere Hülfe, die er ihnen im Zustand seiner Erhöhung, im vollen Besitz göttlicher Allwissenheit und Allgegenwart, gewähren könne, als dies in der Beschränkung durch seinen irdischen Lebenszustand möglich sei. Dabei kommt dann noch ein weiteres Moment in

Betracht, welches namentlich Weiß in seiner Auslegung der Worte hervorhebt. Die Berufung auf ihre Liebe zu ihm legt nämlich den Gedanken nahe, daß es sich zugleich um eine Mitfreude der Jünger mit ihm handle, daß, weil sein Hingang zum Vater für ihn etwas Erfreuliches war, auch sie dabei nicht bloß an sich selber denken, sondern sich über den Trennungsschmerz hinwegsetzen und an seiner Freude über die für ihn dadurch zu erlangende Teilnahme an der Herrlichkeit und Seligkeit des Vaters und über ein allen Schranken und Unvollkommenheiten des irdischen Lebens entrücktes Dasein, das auf ihn warte, teilnehmen sollten. „In der Sache ist es ja gewiß richtig, daß Jesus auf diese Erhöhung zum himmlischen Leben nicht bloß um seinetwillen, sondern besonders auch um des Werkes willen und somit auch um ihretwillen sich freut; aber das ist gerade das Eigentümliche dieser Stelle, daß Jesus ihre Erhebung über den Schmerz um seinen Hingang als eine Liebespflicht gegen seine Person darstellt.“ *)

Matth. 18, 19—20: Wiederum sage ich euch: wenn zwei von euch eins werden auf der Erde über irgend eine Sache, darum zu bitten, so wird es ihnen werden von meinem Vater in den Himmeln. Denn wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen, da bin ich mitten unter ihnen. Diese Stelle führt uns auf das persönliche Verhältnis Christi zu seiner Gemeinde, das auch durch seinen Tod keine Unterbrechung erleiden soll. Der Herr hat im vorhergehenden von der brüderlichen Zucht geredet, die einer an dem andern, wenn er sündigt, üben soll. Diese Liebeszucht soll geschehen zuerst unter vier Augen, und, wenn das nicht zu seiner Umkehr führt, unter Hinzunahme von zwei oder drei Zeugen und dann, falls auch das ohne den gewünschten Erfolg bleiben sollte, durch die Entscheidung der Gemeinde. Dazu giebt ihnen der Herr eine zwiefache Verheißung, die erste V. 19, welche sagt: Wenn zwei oder drei von ihnen über irgend etwas zu Erbittendes in innerster Einheit des Glaubens zusammenstimmen, so wird es ihnen von Gott geschehen und in solcher Übereinstimmung ihrer betenden Herzen können sie der göttlichen Erleuchtung und Hülfe gewiß sein, um in allen Fällen die gottgewirkte Entscheidung der Gemeinde herbeizuführen. Daran reiht sich die zweite an Vers 20, welche sie seiner beständigen Gnadengegenwart versichert. Wenn nun hier in den beiden Stellen von zwei oder drei die Rede ist, so soll damit angedeutet werden, daß diese Verheißung Geltung habe ohne Rücksicht auf die Zahl der Gemeinde-

*) Weiß zur Stelle.

glieder. Wo Menschen auch nur in der allergeringsten Zahl im Glauben an Christum zur Anbetung Gottes sich zusammenfinden, da spricht ihnen der Herr Recht und Macht einer Gemeinde zu, da will er in ihrer Mitte sein als Mittler der Gebetserhörung, als Bestätiger dessen, was als Zeugnis laut oder still von ihnen ausgeht. Gleichwie Jehovah verheißen hat, zur messianischen Zeit inmitten Israels zu sein (Joel 2, 27), so will der Heiland inmitten seiner Gemeinde sein, und wie einst das Heiligtum Israels die heilige Stätte gewesen war, wo Jehovah zu seinem Volke kommen wollte, es zu segnen, so weiht Jesus die Gemeinde in ihrem ursprünglichen Sinne, als die Versammlung seiner gläubigen Bekenner, zu der Segensstätte, wo er mit seiner die Gebetserhörung vermittelnden Gnadengegenwart ihr nahe sein werde. Selbstverständlich setzen diese beiden Verheißungen Christi den Zustand seiner Erhöhung voraus, eine Zukunft, die nach dem ganzen Zusammenhang nur jenseits des Todes liegen kann. Denn weil der hier angenommene Fall, daß zwei oder drei in seinem Namen zusammenkommen, gleichzeitig an unzähligen Orten stattfinden kann, so kann von nun an nicht mehr an ein an die räumlichen Schranken und irdischen Lebensbedingungen gebundenes Dasein des Herrn gedacht werden, sondern nur an ein verklärtes, zu göttlicher Existenzweise erhobenes Leben, aus welchem der Herr, unabgeschieden von den Seinigen auf Erden, herabwirken kann. Darum ist auch das in präsentischer Form gefaßte: „Ich bin mitten unter euch" nur in diesem Sinne zu verstehen. Es ist somit die bleibende, durch den Tod ununterbrochene Gnadengegenwart des Herrn, die er seiner gläubigen Gemeinde ohne Rücksicht auf Zahl und Ort der Anbetung verheißt. Es ist das unstreitig ein weit höheres als bloß menschliches Selbstbewußtsein, in welchem der Herr also zu seiner Gemeinde redet; denn wenn auch die Erfüllung dieser Verheißungen erst mit dem Zustand seiner Erhöhung eintreten kann, so ist doch das Subjekt, welches auf Erden diese Verheißung giebt und im Himmel dieselbe erfüllt, ein und dasselbe. Als einzige Bedingung, an welche diese seine Gnadengegenwart geknüpft ist, wird genannt: „auf seinen Namen hin". Denn dieser Name drückt den höheren, geistigen Zweck des Zusammenseins aus und bezeichnet das Bekenntnis Jesu Christi als den spezifischen Bestimmungsgrund desselben.

Ganz in demselben Sinne ist auch die Verheißung Matth. 28, 20 zu verstehen: Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt. Die auch hier verheißene beständige Gnadengegenwart des Herrn bei den Seinen geschieht im heiligen Geist, denn dieser ist Jesu

Geist, Jesu eigenes Gottesleben, zu welchem er durch seine Verklärung eingegangen ist und in welchem er den Seinen allezeit nahe sein kann und will bis an der Welt Ende, eine Verheißung, aus welcher sowohl die ganze Gemeinde der Gläubigen, als auch jeder Einzelne, der derselben in Wahrheit angehört, allezeit Trost, Kraft, Sieg und Segen in jedem Kampf und jeder Not dieses Lebens schöpft. In noch in viel deutlicherem und reicherem Maß werden wir das später in den Abschiedsreden des Herrn bei Johannes finden.

b) Johanneische Stellen, aus denen uns Selbstbezeichnungen Jesu in ähnlichem Sinne entgegentreten:

Joh. 8, 23—25: Und er sagte zu ihnen: ihr seid von unten her, ich bin von oben her; ihr seid aus dieser Welt, ich bin nicht aus dieser Welt. So habe ich euch denn gesagt, daß ihr in euren Sünden sterben werdet; denn wenn ihr nicht glaubet, daß ich es bin, so werdet ihr in euren Sünden sterben. Da sagten sie zu ihm: wer bist du? Jesus sagte zu ihnen: Von Anfang an (bin ich), was ich zu euch rede.

Joh. 6, 38: Denn ich bin aus dem Himmel herabgekommen nicht um meinen Willen zu thun u. s. w.

Joh. 8, 42: Denn ich bin von Gott ausgegangen und komme von ihm.

Joh. 16, 37—38: Weil ihr geglaubt habt, daß ich von Gott ausgegangen bin. Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen, wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater.

In der ersten Stelle ist der Gegensatz zu beachten, welchen das „von unten her und von oben her", also die obere (himmlische) Welt und die untere (irdische) Welt bildet. Mit dieser Selbstbezeichnung Jesu, daß er von oben her und nicht von unten her sei, weist er augenscheinlich auf seinen höheren Ursprung hin. In zahlreichen Wendungen seiner Rede bei Johannes kehrt derselbe Gedanke wieder, wie in den drei weiter angeführten Stellen, nach denen er sagt, daß er „aus dem Himmel herabgekommen, daß er von Gott ausgegangen sei und von ihm komme". Wenn nun auch in der ersten Stelle das „von oben her und von unten her sein" zugleich die diesem Gegensatz entsprechende Gesinnung, die Grundrichtung des Herzens und Lebens (göttliche und weltliche) ausdrückt, so ist diese verschiedene Art von Gesinnung eben nur die Folge ihres verschiedenartigen Ursprungs, wie denn die weiteren Ausdrücke in den folgenden

Stellen „aus dem Himmel herabgekommen oder von Gott ausgegangen sein“ klar und unzweideutig auf einen dieser Gesinnung entsprechenden Ursprung seines persönlichen Lebens, auf eine höhere, göttliche Abkunft zurückführen. Je länger je mehr wurde er sich dieses angeborenen Einklangs mit Gott bewußt, mit welchem er allen andern Menschen gegenüberstand, einer einzigartigen Anlage seines persönlichen Lebens, eines Hervorgegangenseins aus Gott in dem Sinn, wie kein andrer aus ihm hervorgegangen ist. In demselben Sinn sagt er Joh. 6, 46: „Nicht, daß den Vater jemand gesehen, der allein, der von Gott her ist, der hat den Vater gesehen“. Und daß diese Stellen, in denen er von einem „vom Himmel Herabgekommen, von Gott Ausgegangensein“ redet, in der That auf seinen himmlischen Ursprung sich beziehen, dafür spricht auch das „ich gehe hin, und ihr werdet mich suchen, wo ich hingehe, könnet ihr nicht hineingehen“. Denn dieses „Hineingehen“ deutet eben zurück auf den Ursprung, von welchem er ausgegangen ist.*) Diese Auffassung wird auch bezeugt durch die Stelle Joh. 3, 31, in welcher Johannes der Täufer von Christus sagt: der von oben kommt, ist über alle, der von der Erde ist, ist von der Erde, und spricht aus der Erde heraus. Es ist eine lediglich aus dogmatischem Mißverständnis stammende Auffassung, welche die eigentliche Wortbedeutung solcher Stelle verkennt und darin nichts weiteres als eine „Sendung vom Vater“ und den Begriff eines vom Vater ihm angewiesenen Berufes finden will und die Stelle nicht in ihrem Zusammenhang mit den übrigen Prädikaten betrachtet, welche der Herr sich beilegt. Einen von Gott angewiesenen Beruf haben ja alle Menschen; jeder Mensch soll seine Geburt in dieser Welt in gewissem Sinne als eine Sendung von Gott ansehen und sein Scheiden aus der Welt als ein Kommen zu Gott. Hätte Jesus also bloß das sagen wollen, so hätte er solches nicht als einen eigentümlichen Vorzug seiner Person vor anderen bezeichnen und darauf den Anspruch gründen können, daß man an ihn glaube. Es muß darum dieses Ausgegangensein vom Vater und Herabgekommensein aus dem Himmel in diese Welt in einem höhern Sinn verstanden werden und zwar so, daß es zugleich zurückweist auf ein vorausgegangenes, präexistentes Leben des Herrn, das er unabhängig von seinem irdischen Leben hatte, aus dem er aber in dieses irdisch-bedingte Dasein

*) Es ist wohl zu beachten, daß es in dem Grundtext solcher Stellen nicht heißt „vom“ Himmel, sondern „aus“ dem Himmel, was deutlich auf seinen himmlischen Ursprung hinweist.

eingetreten ist. In der ersten Stelle (8, 23) fährt der Herr in seiner Rede weiter (V. 22): So habe ich euch denn gesagt, daß ihr in euren Sünden sterben werdet: denn wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben. Diese Worte sind klar und hängen mit dem Vorangehenden zusammen, ihr Sinn ist: „aber weil ihr von unten her, aus dem sündhaften Menschengeschlecht stammet, werdet ihr in euren Sünden sterben, denn nur der Glaube, daß ich es sei, kann solche, die von unten her sind, zu einer geistlichen Erneuerung führen und vom ewigen Verderben retten". Jesus nennt hier kein Prädikat, es ist dies aber enthalten in dem „daß ich es sei", nämlich der Messias, „das sich von selbst verstehende große Prädikat, in welchem sich die höchste Offenbarung vor ganz Israel auf Grund der alten Weissagung vereinigte, und welches namentlich in allen Verhandlungen Jesu mit den Juden der gegenwärtigste Gedanke sei. Die Nichtnennung des Prädikats verleiht ihr „eine stille Majestät, in welcher es von selbst bei dem kurzen Worte «daß ich es sei» in die Vorstellung des Zuhörers tritt". Denn „wie Gott in dem, daß ich, ich es bin, (5. Mos. 32, 39; Jes. 41, 13) die Summe des alttestamentlichen Glaubens zusammenfaßt, so Christus in dem «daß ich es bin» die des neutestamentlichen". Weiß dagegen ergänzt das Prädikat zu dem „daß ich es bin" aus V. 23: „der von oben Stammende, der nicht dieser Welt angehört". Darauf folgt nun V. 25 in der von Weizsäcker etwas abweichenden Übersetzung: „da sagten sie zu ihm: wer bist du? Jesus sagte zu ihnen: Von Anfang an (nämlich bin ich), was ich auch zu euch rede. Ja, über euch habe ich noch viel zu reden und zu richten". Es ist dies bekanntlich von jeher eine viel umstrittene Stelle, eine crux interpretum, und Meyer zählt nicht weniger als sieben verschiedene Auslegungen der Worte auf, welche Luther übersetzt: „Erstlich der, der ich mit euch rede". Aber gerade das erste Wort im Grundtext, das hier unrichtig mit „Erstlich" übersetzt ist, kann verschiedenerlei heißen: von vornherein, vor allen Dingen, von Anfang an, durchaus, zunächst, überhaupt. Meyer erklärt: „das, was ich ursprünglich, von vornherein über meine Person zu euch rede, das fragt ihr?" Ähnlich Tholuck: „was ich euch von Anfang meiner Lehrthätigkeit an sage, das bin ich"; Hengstenberg sogar: „ich bin von Anfang an, von Ewigkeit her, das, was ich euch sage" (mit Einschluß der Präexistenz). Luthardt: „Vor allem das, was ich euch sage", woraus sich ergiebt, daß, wenn ihr wissen wollt, wer ich bin, ihr nur anfangen dürfet, meine Zeugnisse über meine Person recht zu erwägen. Lange, Godet und Schlatter: „Durchaus, ganz und gar (bin ich) das, als was ich mich euch

in meiner Rede an euch darstelle", mit andern Worten: „Wer ich sei? Nicht mehr und nicht weniger, als was mein Wort in sich schließt", womit er sich auf alle seine Selbstzeugnisse als auf den genauen Ausdruck seines Wortes beziehe.

Weizsäcker in seiner Übersetzung, Lücke und Weiß nehmen die Erklärung der alten griechischen Ausleger wieder auf, welche die Antwort Jesu in Frageform faßten, als Frage des Unwillens: „Überhaupt, warum rede ich nun noch zu euch?" Beyschlag: „Wenn ihr nicht glaubet, daß ich es bin", hatte Jesus gesagt. Wer bist denn du? riefen sie ihm entgegen. Vorab bin ich, erwiderte er, was ich zu euch rede, — der Wahrheitszeuge, der in der Welt ausspricht, was er von Gott vernommen und der über euch viel zu sagen und zu richten hat".*) Von diesen Erklärungen ist die Hengstenbergsche „von Anfang an, von Ewigkeit her", womit zugleich seine Präexistenz ausgedrückt werden soll, entschieden unzulässig. Aber auch die Weizsäckersche Fassung der Worte Jesu als Frage des Unwillens (wie auch nach Lücke und Weiß) scheint willkürlich, weil im Text nicht angedeutet, zu sein. In der Sache selbst sind die übrigen Erklärungen nicht wesentlich verschieden. Wir entscheiden uns für folgende Fassung: Die Frage der Juden: wer bist du denn? ist spöttisch und verächtlich gemeint; darum wollte Jesus nicht mit einem bestimmten, positiven Namen antworten: Ich bin der Messias, weil sie sich dadurch nur noch mehr gegen ihn verstockt haben würden; statt dessen antwortet er: Ich bin von vorneherein, vor allen Dingen das, was ich auch zu euch rede. Er verweist sie damit auf sein Reden, er sei vor allem aus seinen Worten zu erkennen, sodaß hier das Reden dem Sein gleichgesetzt wird.**) Ähnlich Luther: „Er will ihnen die Ehre nicht thun, daß er sagte, wer er wäre. Denn man soll's den Juden und den spitzigen Köpfen auch nicht sagen, wenn sie Gott und was Gott sei, mit ihren scharfsinnigen Gedanken begreifen, ausmalen, verstehen und erkennen wollen; da wird nichts aus; er will aus keiner Vernunft, sondern allein durch sein Wort erkannt werden. Niemand soll mit unserm Herrn Gott zu thun haben mit bloßen Gedanken. — — Denn wie er hier sagt: Willst du wissen, wer er sei, so habe ich gesagt: Ich sei der, der ich mit euch rede." Schlatter paraphrasiert die Stelle sehr gut: „So fragen sie (die Juden) auch hier wieder: wer bist denn du? — Jesus kann ihnen nur sagen, daß ja sein ganzes Wort davon spricht. Davon war ja immer die Rede, was er für sie sei, und er bezeugte es ihnen

*) Leben Jesu, II, S. 352. — **) So schon de Wette.

unermüdlich. Er kann sie deshalb nur auf sein Wort verweisen: Ganz und gar das bin ich, was ich euch sage. Er kann ihnen nicht Neues antworten, nicht über sein Wort hinaus noch neuen Aufschluß geben; ans Wort, das er ihnen sagt, haben sie sich zu halten. Das ist er, was er von sich sagt."*)

Es kommen nun einige Stellen in Betracht, welche besonders wegen des darin bezeugten vorzeitlichen Seins (Präexistenz) Christi wichtig sind. Die erste dieser Stellen Joh. 3, 13 lautet: Und es ist niemand in den Himmel aufgestiegen, außer der aus dem Himmel gekommen ist, der Sohn des Menschen, der im Himmel war. Den Sinn dieser Stelle haben wir früher schon bei Erklärung der Aussagen, in denen die Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn vorkommt, näher beleuchtet und haben gezeigt, daß die Stelle weder von der wirklichen Himmelfahrt Christi, noch von einer bloß geistigen Erhebung zu Gott behufs göttlicher Geheimnisse, einer Art von raptus in coelum, verstanden werden kann. Nicht durch einen solchen „Himmelsaufschwung" während seines irdischen Lebens (Beyschlag) hat Christus seine unmittelbare Erkenntnis des Göttlichen vom Himmel herabgeholt, sondern er hat sie aus seinem vorzeitlichen Lebenszustand (Präexistenz) herabgebracht und in fortwährender Gemeinschaft mit dem Vater besessen.**) Da das Herabgekommensein aus dem Himmel bei Johannes immer der Ausdruck für die Herkunft aus einem früheren himmlischen Leben bei Gott ist, so ist es unstatthaft und nichts als Willkür, die Vorstellung des Gewesenseins im Himmel durch eine tropische oder symbolische Auffassung zu verdrängen. Der Nebensatz „außer der aus dem Himmel herabgekommen ist", ist der Ausdruck für die Thatsache seiner Menschwerdung, durch welche Christus in stand gesetzt worden ist, die himmlischen Dinge auf Erden zu verkündigen, und die Einzigartigkeit des Menschensohnes liegt eben darin, daß er, weil der aus dem Himmel Herabgekommene nicht, wie alle anderen Menschen, ursprünglich Mensch gewesen, sondern es erst geworden ist. Die attributive Bestimmung, „welcher im Himmel war oder ist", bezeichnet nun den Wechsel seiner Lebenssphäre und kann als Imperfektum wie als Präsens gefaßt werden, weil das Participium beiderlei Bedeutung zuläßt. Zudem wird der Sinn der Stelle, das vorzeitliche Sein Christi im Himmel, auch durch die Präsensbedeutung nicht verändert, denn diese will soviel sagen,

*) Das Evangelium des Johannes, ausgelegt für Bibelleser, S. 180.

**) So auch Fritzsche, Tholuck, Luthardt, Meyer, Weiß.

als daß sein Sein im Himmel ist, daß er deshalb im Himmel seinen Sitz, seine ursprüngliche Heimat hat. Es geht daher ganz gegen den Wortsinn der Stelle, wenn manche Ausleger, welche die Präsensbedeutung festhalten wollen, das Sein im Himmel lediglich in eine innige, geistige Gemeinschaft mit Gott, in einem beständigen Verkehr mit dem Himmel umdeuten und damit die Realität der Vorweltlichkeit Christi aufheben wollen.*) So führt schon Schleiermacher das Herabgestiegensein aus dem Himmel auf den Begriff einer Sendung und das Sein im Himmel auf die Kontinuität des Gottesbewußtseins zurück.**) Joh. 6, 61—62: Da aber Jesus bei sich selbst wußte, daß seine Jünger darüber murren, sagte er zu ihnen: das giebt euch Anstoß? Wenn ihr nun schauet den Sohn des Menschen dahin aufsteigen, wo er zuvor war.

Durch die letzte Erklärung des Herrn, wie sie unsrer Stelle vorangeht, war im Kreise der Jünger (d. h. der Anhänger Jesu im weiteren Sinn) eine Krisis eingetreten, denn sie erklärten seine Rede für eine „harte", d. h. anstößige Rede. Dieser Anstoß lag für sie in dem Widerspruch, in welchem ihnen seine Rede mit allen ihren Anschauungen, Wünschen und Hoffnungen zu stehen schien, denn in seinem blutigen Tod, an den sie dachten, sahen sie die Vereitelung aller ihrer messianischen Hoffnungen für immer. Da das Jesus sah, oder, wie es heißt, „bei sich wußte (nämlich als der Herzenskündiger)", fragte er sie: „dieses, was ihr in meiner Rede hart gefunden, ist euch ein Ärgernis, macht euch irre im Glauben an mich?" Und nun fährt er V. 62 fort: Wenn ihr nun schauet den Sohn des Menschen dahin aufsteigen, wo er zuvor war. Hier fehlt nun der Nachsatz, der hier hinzugedacht werden muß. Aber wie dieser Nachsatz lauten sollte, darüber gehen die Ansichten der Ausleger auseinander. Die einen beziehen das „wenn ihr nun schauet u. s. w." wegen des Ausdruckes „dahin aufsteigen, wo er zuvor war", nach der altkirchlichen Erklärung auf seine sichtbare Himmelfahrt und ergänzen als Nachsatz: „wird dann euer Ärgernis nicht aufhören?"***) Die andern gerade entgegengesetzt: „Wird euch dieses euch bevorstehende Anschauen nicht noch weit mehr zum Ärgernis gereichen?" Für die Entscheidung über die Richtigkeit dieser entgegengesetzten Ansichten ist zu be-

*) Lücke, de Wette, Beyschlag.

**) Leben Jesu S. 287 ff.

***) So Ebrard, Kahnis, Hilgenfeld, Hofmann, Harleß, Godet.

achten, daß der angefangene Fragesatz nach dem Kontext zweifellos eine Schlußfolgerung a minore ad majus, d. h. eine Steigerung des Anstoßes erwarten läßt. Bei der ersteren Auffassung aber fällt diese hinzuzudenkende Steigerung hinweg und die Ergänzung spricht dann notwendig einen Zweifel oder eine Verneinung der Frage aus: „werdet ihr auch dann noch Ärgernis nehmen?" Gegen die Beziehung der Worte: „— aufsteigen dahin, wo er zuvor war", auf die sichtbare Himmelfahrt entscheidet die Thatsache, daß auch nach der Überlieferung (Apg. 1, 9) nur die Apostel Augenzeugen derselben waren, während Jesus hier das „Anschauen" auch der später abfallenden galiläischen Jüngerschaft in Aussicht stellt. Deshalb ist die zu erwartende Steigerung des Anstoßes entweder (mit Meyer) in dem Sterben Christi, in der schmachvollen Erniedrigung des Todes oder endlich (mit Weiß) in dem durch seine Rückkehr in den Himmel erfolgten definitiven Scheiden von der Erde, welches jede Erfüllung ihrer irdischen Hoffnungen abschneidet, zu erkennen. Der Sinn der Stelle wäre demnach: „ihr ärgert euch, daß ich euch meinen Tod ankündige, wieviel mehr werdet ihr euch ärgern, wenn ihr dieses Ereignis in der ganzen Gestalt seiner schmerzvollen Wirklichkeit eintreten sehet". Die Schlußworte: „wo er zuvor war" sind eine so klare und unmißverständliche Beziehung auf die seiner jetzigen Daseinsform vorangehende Zeit, auf sein vormenschliches Sein, daß wieder eine künstliche Auslegung dazu gehört, den darin enthaltenen Gedanken einer persönlich-realen Präexistenz zu verdrängen oder in eine bloße Idee aufzulösen. „Es folgt daraus natürlich nicht, daß er als Menschensohn im Himmel gewesen sein müsse (Beyschlag), sondern nur, daß er gerade als der einzigartige Menschensohn einen andern Ursprung als alle andern Menschensöhne gehabt habe" (Weiß). Nicht minder ist das der Fall bei der Stelle Joh. 8, 58: Da sagten die Juden zu ihm: fünfzig Jahre hast du noch nicht, und hast Abraham gesehen? Sagte Jesus zu ihnen, wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ehe Abraham ward, bin ich. Der Zusammenhang dieser Stelle mit dem Vorhergehenden ist folgender: Jesus hatte den Juden (V. 51) gesagt, daß, wenn einer sein Wort halte, er nimmermehr den Tod schauen werde in Ewigkeit. In diesen Worten hatten sie eine Bestätigung ihrer Beschuldigung, daß er einen Dämon habe, und eine unsinnige Selbsterhebung gefunden, in der er seinem Worte eine größere Macht zuschreibe, als sie Abraham und die Propheten gehabt hätten. Sie halten ihm entgegen: „Bist du denn mehr als unser Vater Abraham und als die Propheten, welche doch dem Tode verfallen sind; zu was machest

denn du dich selbst?" Jesus geht auf diese Hauptfrage näher ein und sagt ihnen offen: Ja, denn ich bin, nachdem ich Gegenstand seiner Hoffnung war, der Gegenstand seiner Freude im Paradiese gewesen: Abraham, mein Vater, frohlockte, daß er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn und freute sich (V. 56). Das „Frohlocken" ist der Ausdruck der Freude, die mit dem Empfang der messianischen Verheißung an ihn und seinen Samen (1. Mos. 12. 15. 17. 18, Röm. 4, Gal. 3) in seinem irdischen Leben verbunden war, denn der Glaube an diese Verheißung und die damit gewordene Gewißheit der messianischen Zukunft konnten nicht anders als ihn mit frohlockender Freude erfüllen. Der Tag, den er hier als seinen Tag bezeichnet, ist der bestimmte Tag der Erscheinung Christi auf Erden oder seine Menschwerdung als die große Epoche der Heilsgeschichte, denn diese war das Ziel und der Gegenstand seines freudigen Bebens. Das „Sehen" dieses Tages, das manche willkürlich in ein bloßes „Ahnen" verwandelt haben, drückt das Gewahrwerden durch eigenes Erleben aus, und seine Verwirklichung fand es nicht in seinem irdischen Leben, sondern, wie fast alle Ausleger erklären, in seinem paradiesischen Zustand im Mittelort (Luk. 16), in welchem er, der Stammvater des Messias und der Nation, die Erscheinung Christi auf Erden, als den Anbruch der messianischen Zeit, in Erfahrung gebracht hat, wie auch dem Mose und Elias im Paradiese die Erscheinung Jesu auf Erden bekannt geworden war (Matth. 17, 4). Wie er aber zu dieser Erfahrung gekommen, ob durch eine besondere göttliche Offenbarung oder wie sonst, ist nicht näher angegeben; jedenfalls ist dabei nicht zu denken an die dem Abraham gewordene Erscheinung des Engels (1. Mos. 18) oder an das „Gesicht des Glaubens" (Luther) oder an irgend ein vorbildliches Ereignis aus dem Leben Abrahams, wie die Geburt oder die Opferung Isaaks, wie einige angenommen haben. Weil nun die Juden dieses „gesehen und sich freuen" auf das irdische Leben Abrahams bezogen, halten sie ihm höhnisch entgegen: Wie? du hast noch nicht einmal das Mannesalter (50 Jahre) vollendet und willst schon zur Zeit des Erzvaters gelebt und ihn persönlich gekannt haben? Und nun giebt Jesus in der Formel, welche die Erhabenheit seiner Offenbarung ausdrückt: „Wahrlich, wahrlich", die Antwort: „Ehe Abraham ward, bin ich", mit andern Worten: Nicht nur sein Zeitgenosse bin ich, sondern ich existierte sogar vor ihm. Beachten wir hier, daß es heißt: „ehe Abraham" nicht war, sondern „wurde, bin ich", nicht: war ich. Da Abraham nicht vorher existiert hatte, sondern durch seine Geburt zur Erscheinung kam, so steht dem geschichtlichen

Werden Abrahams das Sein Christi in seiner alles Werden ausschließenden Vorzeitlichkeit entgegen, wie Geß sagt: „Abraham kommt das Werden, Jesu das Sein zu", sodaß das Präsens „bin ich" das aus der Vorzeit fortdauernde Sein ausdrückt, welches sein permanentes Bewußtsein erfüllte und schlechthin verbietet, an ein bloß ideales, unpersönliches Sein zu denken. „Es ist dies", sagt Godet, „einer von denjenigen Aussprüchen, denen Johannes die Grundidee der ersten Verse des Prologs (Joh. 1) entnommen hat. Er trägt die Bürgschaft seiner Echtheit in sich selbst, schon durch seine erhabene Kürze und dann durch seinen Inhalt selbst. Wie wird ein Geschichtsschreiber seinem Helden willkürlich einen Ausdruck in den Mund legen, um dessetwillen man ihn für verrückt halten würde?" Der Wortsinn auch dieser Selbstbezeichnung ist, wie bei der vorigen, so unzweideutig und unwidersprechlich, daß die dogmatischen Gegner der realen (persönlichen) Präexistenz alle Künste einer subjektiv-willkürlichen Auslegung aufbieten müssen, um den Worten einen andern Sinn zu substituieren, als er ihnen in Wirklichkeit zukommt. Wir fügen deshalb hier einiges Geschichtliche ein.

Schon Samuel Crell (socianisch gesinnter Theologe des 16./17. Jahrhunderts) hat die Ansicht aufgebracht, daß das „ehe Abraham ward, bin ich" so viel heißen wolle als „ehe Abraham war, war ich", nämlich in der Idee, im Ratschluß Gottes, zum Messias bestimmt. Aber was gäbe das für einen Sinn: ehe Abraham war, bin ich zum Sein bestimmt gewesen, hatte ich in der Vorherbestimmung Gottes eine Existenz? Der Ratschluß Gottes, den Messias zu senden, ist älter als Abraham? Diese sog. ideale Präexistenz ist dann von Faustus Socinus und seinen Anhängern etwas modificiert und in folgender Gestalt in das socianische Bekenntnis aufgenommen worden: „Ehe Abraham der Abraham, d. h. der Vater der Völker (im mystischen Sinn der Verheißung Röm. 4) werden wird, bin ich es, nämlich der Messias, das Licht der Welt". Diese Auslegung ist dann in der Theologie des 18. Jahrhunderts ziemlich allgemein herrschend geworden, bis die neueren Exegeten die willkürliche Verdrehung der Worte Jesu zurückwiesen und sich wieder der philologisch-historischen Auslegung zuwandten, so daß nach und nach alle bedeutenderen Schriftausleger solche gekünstelte Erklärungen aufgaben, unter diesen vor allem auch Lücke in seinem für die Exegese bahnbrechenden Kommentar zu den Johanneischen Schriften.*) Lücke sagt zu unserer Stelle: „Was nun aber den Sinn des

*) Außerdem Tholuck, Meyer, Luthardt, Geß, Godet, Weiß, Schlatter u. a.

Ausspruchs betrifft, so kann die unbefangene Exegese, grade je mehr sie wahrhaft philologisch und historisch zu Werke geht, den Worten keine Gewalt anthut, den vorliegenden Zusammenhang gehörig berücksichtigt und den Schriftsteller aus ihm selber auszulegen bemüht ist, desto weniger Bedenken tragen, mit Entschiedenheit zu behaupten, daß Jesus hier von seiner Präexistenz in keinem andren Sinne spricht, als in welchem sie ihm Joh. 1, 1; 1, 15 und in seinem hohenpriesterlichen Gebet 17, 5 er selbst sich beilegt". Es ist völlig unstatthaft, bei dem „Bin ich" an ein ideales Sein oder Messiassein zu denken und es in den Ratschluß Gottes zu verlegen oder mit Beyschlag anzunehmen, Jesus wolle sagen, „in seiner Person sei ein ewiges, aber unpersönliches Princip, als das vollkommene Ebenbild Gottes verwirklicht". Aber dieses „unpersönliche Princip" kann nur in dem Gedanken Gottes vorhanden sein, wogegen Luthardt mit Recht bemerkt: „Wenn aus dem Gegensatz zwischen Sein und Werden und diesem Ausspruch hervorgeht, daß das Sein Christi ein ewiges sei, so geht ebenso klar aus dem «Ich» hervor, daß dieses Sein ein persönliches ist" und Godet fügt hinzu: „Wenn Jesus in seiner Erwiderung auf die Anklage der Juden, daß er sich zum Zeitgenossen Abrahams mache, plötzlich, statt seine Person, ein unpersönliches Princip unterschöbe, so wäre das Taschenspielerart". Beyschlag scheint dies auch selbst zu fühlen, er kommt wenigstens in seinen neuesten Schriften auf ein andres Auskunftsmittel, nämlich auf die Unterscheidung zwischen Jesusworten und Johanneischer Wiedergabe derselben und meint, trotz seines Festhaltens an der Echtheit des Evangeliums Johannes, daß man auf die buchstäbliche Wiedergabe von Jesusworten im vierten Evangelium keine dogmatischen Schlösser bauen könne, es seien denn Luftschlösser".*) Nachdem dann in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch Schleiermacher die reale Präexistenz aus dogmatischen Gründen abgelehnt, Rothe dieselbe socianisch in die Vorherbestimmung, in den Ratschluß Gottes verlegt und de Wette eine Präexistenz „im idealen Sinn, ideal im Gegensatz zu der realen Erscheinung Christi auf Erden", gelehrt hat, ist nun in neuester Zeit Beyschlag, unsres Wissens der einzige unter den mehr positiv gerichteten Theologen, welcher unter dem nachwirkenden Einfluß Schleiermacherscher Gedanken und unter dem Widerspruch von rechts und links diese ideale Präexistenz Christi als unpersönliches Princip in neuer Fassung und Begründung mit allem Aufwand dialektischer Gewandtheit und künstlicher Deutung sämtlicher vier Hauptstellen des Evangeliums,

*) Leben Jesu I, S. 702.

in denen dieses Lehrstück vorkommt, konsequent durchzuführen gesucht hat.*) Offenbar ist er dabei mehr Dogmatiker als Exeget und steht, wie einst Schleiermacher und Rothe, mit seiner Schriftauslegung unter dem beherrschenden Einfluß seines dogmatischen Systems, und weil die Auffassung einer persönlich-realen Präexistenz in diesem System nun einmal nicht unterzubringen ist, so muß dieselbe auch aus den biblischen Aussagen verschwinden. Ein derartiger Präexistenzgedanke ist lediglich eine spekulative Idee, grade wie auch die Vorstellung vom Menschensohn als dem „himmlischen Urmenschen", welche den biblischen Wortsinn (er nennt das „Buchstäblichkeit") ebenfalls gegen sich hat, wie dieses von so gewiegten Exegeten, wie Meyer, Weiß, Luthardt, Godet u. a., in überzeugender Weise nachgewiesen worden ist. Wir schließen unsere Erklärung dieser Stelle mit einem Wort von Schlatter**): „Jesus antwortet ihnen (den Juden) mit dem vollen Ewigkeitsbewußtsein. Ehe Abraham wurde, bin ich. In diesem Ewigkeitsbewußtsein Jesu liegt das Maß seiner Einheit und Gemeinschaft mit dem Vater. Was göttlich ist, ist ewig; das ist aber in ihm das Wesenhafte, persönlich ihm Eignende, nicht etwas, was zu seinem «Ich» nur äußerlich hinzukäme, sondern was ihn selbst macht, er selbst ist. Darum verknüpft er, ob er auch jetzt in der Zeit lebt und ins irdische Maß gefaßt ist, die Ewigkeit ohne Einschränkung mit seinem Ich: ich bin vor aller Zeit und nach aller Zeit. In diesem Ewigkeitsbewußtsein gründet auch die Gewißheit, daß er mit den alten Boten und Dienern Gottes in der vollen Einheit und Gemeinschaft steht."

Joh. 17, 1—5: Vater, die Stunde ist gekommen, verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrliche. Wie du ihm Vollmacht gegeben hast über alles Fleisch, damit er, was alles du ihm gegeben hast, denselben ewiges Leben gebe. Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahrhaften Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus. Ich habe dich auf Erden verherrlicht, indem ich das Werk vollbracht habe, das du mir aufgegeben hast, daß ich es vollbringe. V. 5: Und nun verherrliche du mich, o Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, welche ich bei dir hatte, ehe die Welt war. Die eigentliche Präexistenzstelle ist hier der 5. Vers. Wir haben indes schon oben, wo wir die johanneischen Stellen über das Sohnesverhältnis Jesu zum Vater

*) Neutest. Theologie I, S. 262 ff. u. a. Stellen.

**) Das Evangelium des Johannes, ausgelegt für Bibelleser II, 1899, S. 194.

behandelten, unsere Auffassung dieser Worte gegeben, so daß wir über die Bedeutung der Selbstbezeichnung Jesu in V. 5 hier nichts weiteres nachzutragen haben, als daß wir die Gründe, mit denen Beyschlag seine eigentümliche Auslegung dieser Stelle, d. h. seinen Widerspruch gegen die persönlich-reale Präexistenz, zu stützen sucht, durchaus nicht stichhaltig finden können.*) Wenn z. B. Jesus hier die Herrlichkeit, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war, sich vom Vater zurückerbittet, so ist das nichts weniger als ein Beweis dafür, „daß er sie vor seiner menschlichen Geburt nicht realiter besessen und zeitweilig abgelegt hatte, nur um in sie zurückzukehren". Denn so gewiß Jesus in der Beschränkung seines irdischen Daseins diese himmlische Herrlichkeit noch nicht besessen, so gewiß entspricht das seinem ganzen Wesensverhältnis zum Vater, seiner Abhängigkeit vom Vater mit allem, was er ist und thut, wie sie durchweg im Neuen Testament gelehrt wird, daß er als der Menschgewordene, noch im Stande seiner Erniedrigung, diese zukünftige Herrlichkeit nicht als etwas betrachtet, das er sich selbst zu geben habe, sondern als etwas, das er vom Vater empfängt und deshalb als eine neue Gabe, wenn auch „als Lohn dafür, daß er den Vater auf Erden verherrlicht hat", die er, wie das auch bei allen andern außerordentlichen Gaben für seinen Heilandsberuf auf Erden der Fall war, sich von seinem Vater erbittet. Es liegt dieses „Erbitten" also ganz und gar in seinem Sohnesverhältnis zum Vater, in seiner durchgängigen Abhängigkeit vom Vater, begründet. Wir sagen daher mit Schlatter: „Er nahm sich seine Herrlichkeit (die er auf Erden nicht besessen) nicht selbst, sondern bat um sie, bat aber in der Gewißheit, daß der Vater sie zuletzt seinem Sohne gebe. Vom Vater darf der Sohn den vollen Mitgenuß an dem, was des Vaters ist, erbitten, da er ja bei seiner Bitte völlig in der Liebe zum Vater bleibt."**) Ähnliche Einwendungen gegen die gewöhnliche Auffassung der Stelle sind schon früher gemacht worden.

So hat man unter anderem gesagt, daß die Herrlichkeit V. 5, welche Jesus vom Vater zurückerbittet, in gleicher Bedeutung zu fassen sei wie das „Verherrlichen" V. 1 und hat diesen Begriff bestimmt durch den entsprechenden Begriff der Verherrlichung des Vaters, wonach es sich bloß um eine Verherrlichung durch Verbreitung seiner Lehre handle. Allein gerade der Gedankenfortschritt von V. 1 bis V. 5 läßt deutlich erkennen, daß das Verherrlichtwerden des Sohnes ein wesentlich anderes sei

*) Neutest. Theol. I, S. 265.

**) Das Evangelium des Johannes S. 315 u. 316.

als das des Vaters, denn dieses ist die Verbreitung der wahren Erkenntnis vom Vater, jenes dagegen die Verherrlichung der Person des Sohnes beim Vater; oder man hat gesagt, die Herrlichkeit V. 5 sei dieselbe wie in V. 22: „ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast, auf daß sie eins seien, so wie wir eins sind u. s. w." Aber diese Herrlichkeit, die der Sohn den Gläubigen bereits gegeben hat, ist sicherlich nicht erst die zukünftige Herrlichkeit im Himmel, denn diese konnte Christus den Seinen hier noch nicht geben; deshalb ist bei dieser Herrlichkeit an solches Herrliche zu denken, was er ihnen jetzt schon mitteilen konnte, sei das nun die Gotteskindschaft, wodurch sie das geworden sind, was er von Ewigkeit her ist, Gegenstand der vollkommenen Liebe Gottes, sei es die innere Herrlichkeit des christlichen Lebens, eine reale Lebensmitteilung, welche sich allmählich verwirklicht, aber noch nicht vollendet ist, oder sei es endlich die Wunderherrlichkeit, die Jesus seinen Jüngern verliehen, die Gabe, durch Wunder und Zeichen zu beglaubigen, was sie im Worte lehrten (so Weiß). Ferner hat Schleiermacher*) eine Einwendung gegen die reale Präexistenz erhoben aus der Vergleichung von Joh. 17, 5 und 5, 19. 20, indem er sagte, die Aussagen des Herrn seien nicht so beschaffen, daß sie das Wesen des menschlichen Daseins vernichten, als habe Jesus in seinem zeitlichen Bewußtsein eine Erinnerung gehabt von einem abgesonderten Sein des Göttlichen in ihm vor seiner Menschwerdung. Allein die Stelle 5, 19. 20, welche eine Abhängigkeit der Thätigkeit des Sohnes vom Vater behauptet, ist der Annahme einer vorweltlichen Persönlichkeit durchaus nicht entgegen, da jene Abhängigkeit auch so bleibt, und sie ist es um so weniger, je mehr wir jenes Zeigen und Sehen wesenhaft nehmen, wie es genommen werden muß. Wir sehen: es sind lauter dogmatische Bedenken, aus denen Schleiermacher sich so sehr gegen die Auslegung von einer wirklichen Präexistenz sträubt und die Exegese nach der Dogmatik eingerichtet haben will, statt daß das umgekehrte Verhältnis das richtige wäre. Unsere Auslegung von V. 5 wird außerdem noch bestätigt durch die Stelle Joh. 17, 24: Vater, was du mir gegeben hast, ich will, daß, wo ich bin, auch sie bei mir seien, daß sie meine Herrlichkeit schauen, die du mir gegeben hast, weil du mich geliebt hast vor Grundlegung der Welt. In dem Neutrum „was du mir gegeben hast" faßt Jesus zuerst abstrakt die Gesamtheit der zum Glauben an ihn Geführten aus allen Zeiten

*) Der Glaube II, S. 99.

zusammen, erklärt dies aber gleich danach in konkretem Sinne von seinen Jüngern, wenn er sagt, „daß auch sie bei mir seien"; und wenn er diese nun als eine göttliche Gabe bezeichnet, so will er damit noch einen besonderen Grund zur Gewährung dessen hervorheben, was ihnen zu teil werden soll. „Ich will", sagt er und das will mehr heißen als ein bloßer Wunsch, wie manche gemeint haben, denn es liegt in diesem „ich will" etwas von göttlicher Majestät, es kommt aus dem Bewußtsein der ihm (nach V. 2) vom Vater verliehenen Vollmacht, den Seinen das ewige Leben mitzuteilen, zugleich mit dem Bewußtsein innigster Vertrautheit und Gemeinschaft mit dem Vater. Mit dem „wo ich bin, sollen auch sie bei mir sein" versetzt er sich in den Zustand seiner himmlischen Verklärung, in welchen einzugehen er nach V. 1 im Begriffe steht, und dieses Sein, wo er ist, soll bei seiner Wiederkunft verwirklicht werden. Sie sollen dann „seine Herrlichkeit schauen, die ihm der Vater gegeben hat". Dieses Schauen schließt zugleich ein Innewerden und Teilhaben der Seligkeit aus eigener Erfahrung in sich, und das „die du mir gegeben hast" ist Ausdruck des kindlichen Dankgefühls, aus welchem heraus Jesus hier redet. Wenn Beyschlag von dieser Stelle meint, daß besonders sie „ein rechtes Siegel sei für seine Auffassung des Präexistenzgedankens", so sind wir mit fast allen neueren Auslegern gerade entgegengesetzter Ansicht. Denn wenn auch die Liebe des Vaters zum Sohne hier als letzter Grund der Mitteilung seiner Herrlichkeit an den Sohn angegeben wird, so wird ja doch diese Liebe durch den Ausdruck „vor Grundlegung der Welt" ausdrücklich als eine vorweltliche und das Liebesverhältnis zwischen Vater und Sohn als ein uranfängliches bezeichnet, das sich mit der Vorstellung eines sonst idealen vorzeitlichen Daseins schlechterdings nicht verträgt; es setzt das vielmehr notwendig eine ewige, persönliche Existenz beim Vater voraus; aus demselben Grunde aber kann auch die ihm gegebene Herrlichkeit keine andere sein als die V. 5 genannte „Herrlichkeit, ehe die Welt war". Eine andere Auffassung dieser Herrlichkeit, als die genannte, hat schon de Wette mit Recht „Künstelei" genannt. Aus obiger Stelle bedürfen noch die Worte V. 3 einer genaueren Erläuterung: Dies aber ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahrhaften Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus. Die Worte enthalten eine nähere Bestimmung des Begriffs „ewiges Leben", welches Jesus der Welt mitzuteilen berufen ist, und zwar im Rückblick auf V. 1; sie sollen zeigen, inwiefern durch die Mitteilung des ewigen Lebens an die Welt der Vater verherrlicht wird. Schon die Arianer, Socinianer und später

der ganze Chor rationalistischer Ausleger haben sich mit Vorliebe auf diese Stelle geworfen, um sie als ein Hauptargument gegen die göttliche Würde Christi ins Feld zu führen. Ganz mit Unrecht. Es wird hier gesagt, worin das Wesen des ewigen Lebens, als des höchsten Heilsgutes, besteht, nämlich zuerst in dem Erkennen Gottes, welcher in einer Appositition „der allein wahrhaftige Gott" heißt, d. h. derjenige, welcher allein die Realität der Gottesidee ist. Es ist nicht nötig, dabei an einen Gegensatz gegen den heidnischen Polytheismus zu denken, wie manche annommen haben. Dieses Erkennen ist aber nicht bloß als ein theoretisches, verstandesmäßiges zu verstehen, sondern wie immer bei Johannes als ein inneres Eingehen und Sichversenken in das höchste Erkenntnisobjekt, sodaß dasselbe einen bestimmenden Einfluß auf das erkennende Subjekt ausübt und zur beherrschenden Macht seines ganzen Lebens nach innen und außen erhoben wird. So wenig das „allein wahrhaftiger Gott" als Antithese gegen das Heidentum gefaßt zu werden braucht, ebensowenig ist diese Näherbezeichnung als Gegensatz gegen das Judentum zu betrachten. Die Stelle sagt, daß diese Erkenntnis des einigen wahrhaften Gottes allein durch Jesum Christum vermittelt werden kann, daher die Worte: „und den du gesandt hast, Jesus Christus". Wenngleich das „allein wahrhafter Gott" bloß auf den Vater geht, so ist es doch nach dem ganzen Zusammenhang der johanneischen Christologie (V. 5) und nach dem Abhängigkeitsverhältnis, in welchem der Abgesandte zu dem ihn sendenden Gott steht, völlig verfehlt, diese Stelle als Instanz gegen das göttliche Wesen Christi geltend zu machen, umsomehr, als dieses unzweifelhaft die Voraussetzung der Vermittelung wahrer Gotteserkenntnis durch den Abgesandten, Jesus Christus, bildet. Eine wahre Erkenntnis Gottes, den kein Mensch je gesehen, kann uns nur der „eingeborene Sohn Gottes" geben, der aus des Vaters Schoß gekommen und diese Erkenntnis aus unmittelbarem Anschauen der wesentlichen Herrlichkeit des Vaters gebracht hat (1, 18). Johannes nennt Jesum hier mit seinem vollen Namen: Jesus Christus, was außerdem nur noch einmal, Joh. 4, 26 (in Samarien), der Fall ist. Ob hier nun „Christus" als appellatives Prädikat: Jesus als Messias, oder ob es als nomen proprium zu fassen sei, wie 1, 17, darüber sind die Ausleger nicht einig. Sachlich ist dies indes ohne Belang.

Am richtigsten scheint es uns zu sein, die Bezeichnung „Christus" hier analog dem vorangehenden „allein wahrhafter Gott", als Apposition zu Jesus zu verstehen. Die Zusammengehörigkeit des „allein wahrhaften Gottes" und seines Boten „Jesus Christus" drückt Schlatter aus in den

Worten: „Weil Jesus der Geber des Lebens und Lichtes ist, so ist die Erkenntnis Gottes untrennbar geeint mit derjenigen seines Boten. Jesus kann uns den Blick auf Gott nicht schenken, ohne unsern Blick auf sich selbst zu wenden, damit wir ihn kennen und verstehen. Dadurch, daß wir den, welchen Gott gesandt hat, erkennen, findet unser Auge den wahrhaftigen Gott, weshalb unser ewiges Leben, wie auf die Erkenntnis des Vaters, so auf die des Sohnes gegründet ist. Johannes nennt ihn hier wieder mit Bedacht mit seinem vollen Namen: Jesus Christus. Denn in der Erkenntnis des Menschen Jesus in seiner göttlichen Sendung als des Christus wird das Leben erlangt“ *). Auch ein Wort Luthers mag hier noch eine Stelle finden: „Wer den rechten einigen Gott will treffen, der muß ihn allein in dem Herrn Christus suchen, denn sonst wahrhaftig kein Gott ist, ohne der Christum gesandt hat. Wer nun den Christus nicht hat, der muß auch des rechten wahrhaften Gottes fehlen, ob er gleich weiß und glaubt, daß nur ein wahrhaftiger Gott ist. Denn er glaubt nicht an den, der Christum gesandt und durch ihn das ewige Leben giebt.“ Damit „menget und flicht er sich in dasselbe einige göttliche Wesen, Macht und Kraft, weil er mit dem Vater also will erkannt werden als der das ewige Leben giebt, welches Erkenntnis niemand denn dem wahrhaftigen Gott gehört“.

Joh. 10, 30: Ich und der Vater sind eins. Was ist das für eine Einheit? fragen wir vor allem. Der ältere (Arianer und Socinianer) und der neuere Rationalismus hat diese Einheit von Vater und Sohn bloß als eine Übereinstimmung im Willen und in der Gesinnung, mithin bloß als eine moralische gefaßt und dabei den Zusammenhang der Stelle völlig ignoriert. Und doch kann der Sinn der Stelle nur aus diesem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden richtig verstanden werden. Die ganze Rede Jesu Kap. 10 bewegt sich um das Gleichnis vom guten Hirten und seiner Schafe, in der Auslegung und Anwendung desselben auf seine Zuhörer. Er hatte den Juden gesagt, daß sie nicht zu seinen Schafen gehörten, weil sie nicht glaubten. Denn seine Schafe hören auf seine Stimme, er kennt sie und sie kennen ihn, sie folgen ihm auf seinen Ruf, er giebt ihnen das ewige Leben, sie werden nimmermehr umkommen, denn niemand wird sie aus seiner Hand rauben.

Diese Hand veranschaulicht die gnadenvolle Obhut, den mächtigen Schutz und die ganze Leitung, die sie bei ihm genießen und die stärker sind als alle Mächte, welche die Seinen von außen ihm entreißen wollen.

*) Schlatter, Evangelium Johannes S. 317.

Und der letzte Grund dieser fortgesetzten Bewahrung liegt in Gott selbst, der Jesu die Seinen zum Eigentum gegeben hat. Und nun folgt das große Wort: „Ich und der Vater sind eins". Aus diesem ganzen Zusammenhang erhellt nun deutlich, was das für eine Einheit von Vater und Sohn sei. Wenn Jesus hier seine und des Vaters Hand für identisch erklärt, wenn also Gottes Obhut und Bewahrung derjenigen, die er dem Sohne gegeben, nichts anderes ist als die Obhut und Bewahrung Christi, so ist hier die Einheit beider offenbar zunächst die Einheit der Macht, mit welcher der gottgesandte Sohn diejenigen, welche ihm vom Vater gegeben sind, in seiner Hand ebenso sicher geborgen weiß, als in der Hand des allmächtigen Vaters. Der Vater ist im Sohn und bewahrt, schützt und trägt nur durch seine Hand, der Sohn ist im Vater und bewahrt nur aus seiner Macht. Demnach bezieht sich das Einssein kontextmäßig allerdings zunächst nicht auf das trinitarische Verhältnis des Sohnes zum Vater im Sinne des kirchlichen Bekenntnisses, wie einige annehmen, sondern auf das einheitliche Wirken beider in Beschützung, Leitung und Bewahrung derjenigen, welche der Vater dem Sohne zum Eigentum gegeben hat, mit andern Worten: in der ganzen göttlichen Thätigkeit bei der Vollziehung des großen Heilsratschlusses unter den Menschen. Gottes Hand ist Jesu Hand in dem Sinne, daß Jesus Gottes Macht, Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit in all seinem Wirken zum Heil der Menschen ausübt, daß der Vater selbst handelt und thut in allem, was der Sohn thut und wirkt. Daß nun ein solches einheitliches Wirken und Thun von Vater und Sohn nicht bloß auf einer ethischen Übereinstimmung beider beruhen kann, — denn eine solche allein ohne göttliche Kraft und Macht könnte ja nicht zum Ziele führen und alle anderen Mächte überwinden —, sondern notwendig auch eine Teilnahme an dieser Kraft und Macht Gottes und eben damit an dessen göttlichem Wesen selbst involviere, das scheint uns doch ganz selbstverständlich zu sein. Daher sagen Meyer, Luthardt und Godet mit Recht, daß eine solche Einheit in dem ganzen Wirken von Sohn und Vater zum Heile der Menschheit notwendig ein Sohnesverhältnis voraussetze, wie es eine Gleichheit des Wesens in sich schließe. Wenn heutzutage einer unter den Menschenkindern und wäre es auch der denkbar vollkommenste Mensch, unter uns auftreten und zu uns sprechen wollte: „Gott und ich sind eins", selbst wenn es sich dabei nur um Willen und Gesinnung handelte, was würden wir von ihm halten? Die Juden sahen darin eine Gotteslästerung und wollten Jesum steinigen. — Wenn es endlich V. 29 heißt, der Vater sei größer als alle (nicht als alles,

wie Luther übersetzt), so will damit nur Gottes Übermacht über alle feindseligen Gewalten bezeugt werden, nach der er es verhindern kann, daß irgend jemand sie aus seiner Hand entreißen kann. Eine ähnliche Stelle ist Joh. 14, 9, die nur ein anderer Ausdruck ist für das Einssein von Vater und Sohn: Der mich gesehen hat, hat den Vater gesehen, so lautet die Stelle im Perfektum, statt des Präsens, nach welchem Luther übersetzt: wer mich sieht, der sieht den Vater. Das Wort ist zu Philippus gesprochen, welcher aber auch die übrigen Jünger hier vertreten hat. Wenn Jesus ihnen sagte, daß, wenn sie ihn erkannt hätten, sie auch den Vater erkannt haben würden, so geht daraus hervor, daß sie bisher noch nicht zu der Erkenntnis gelangt waren, daß in ihm die höchste Offenbarung Gottes gegeben und daß ihnen deshalb auch die Erkenntnis des Vaters verborgen geblieben sei. Aber das Verlangen nach dieser Erkenntnis, das Sehnen darnach, Gott zu schauen, ließ ihnen keine Ruhe. Darum richtete Philippus im Namen der übrigen Jünger treuherzig die Bitte an Jesum: „Herr, zeige uns den Vater"; er gehörte mit dieser Bitte noch zu denjenigen, welche von Jesus gerne ein Zeichen am Himmel sehen möchten. Mit andern Worten: er suchte den Vater immer noch außer oder neben dem Sohne, oder wie Luther sagt: „Er läßt Christum da sitzen und reden, kann schlecht nicht haften an dem Christo, der mit ihm redet, sondern flattert mit eignen Gedanken hinauf in die Wolken: Ach, daß wir den Vater doch sehen möchten, wie er droben sitzt unter den Engeln!"

Das liegt in seinem Verlangen, das er Jesu vorhält, ausgesprochen. Gerade wie es auch heutzutage noch so viele giebt, die an Christo vorübergehen, in welchem sie doch allein die wahre Offenbarung Gottes und damit die einzige Möglichkeit einer richtigen Erkenntnis desselben haben, und diesen ihren Gott, abgewendet von Christo, im Himmel suchen. Philippus wünscht, statt den Vater in Christo zu erkennen, vielmehr eine außerordentliche Gotteserscheinung (Theophanie), wie sie einst Mose zu teil ward (2. Mos. 24, 9 ff.) und wie sie die Propheten für den Eintritt des Messiasreiches geweissagt haben (Mal. 3, 1 ff.). Aber statt in den Himmel hinauf weist Jesus den verlangenden Philippus auf sich selbst, auf seine sichtbare Person in den Worten V. 9: „So lange Zeit bin ich bei euch und du hast mich nicht erkannt, Philippus? Der mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen." Er wollte damit sagen: nicht in einer glänzenden Lichterscheinung liegt die wahre Theophanie, sondern in einer Person, in welcher die Züge des göttlichen Wesens und Charakters in Worten und Handlungen sich darstellen, in einem Menschen- und Sohnes-

leben, in welchem das innigste und vertrauteste Vaterverhältnis zu schauen ist, das Gott mit einem solchen unterhält, der ihn seinen Vater nennt. Und nun diese Gotteserscheinung, diese adäquate Selbstdarstellung Gottes, den sichtbaren Abglanz seiner unsichtbaren Herrlichkeit, haben die Jünger drei Jahre lang mit leiblichen Augen gesehen, und deshalb verwundert sich Jesus, daß sie den Vater nicht gesehen haben sollten. Leibliches und geistiges Schauen geht hier nebeneinander her und fließt ineinander über; wie sie Christum mit leiblichen Augen gesehen haben, so hätten sie mit den Augen des Geistes und des Glaubens den Vater sehen können. Dieses Wort des Herrn an Philippus und an die Jünger überhaupt ist aber zugleich ein Wort nicht bloß für die damalige Zeit, sondern für alle Zeiten, ein Wort von objektiver Wahrheit und Allgemeinheit für jedermann. Heute noch und zu allen Zeiten gilt das Wort: Jeder, welcher Christum, den Sohn Gottes, gesehen, d. h. ihn als das, was er nach seinem spezifischen Verhältnis zum Vater ist, erkannt hat, hat auch den Vater gesehen. Wie die vorige Selbstbezeichnung Jesu, so ist auch diese wieder ein Wort, das kein anderer Mensch auf Erden ihm nachsprechen könnte, ohne eine Würde sich anzumaßen, die ihm nimmermehr zukommt.

Joh. 12, 44—50: Jesus aber rief und sprach: wer an mich glaubt, der glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat. Und wer mich schauet, der schauet den, der mich gesandt hat. Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe. Und wenn einer meine Worte hört und hält sie nicht, so richte ich ihn nicht; denn ich bin nicht gekommen in die Welt, zu richten, sondern die Welt zu retten. Der mich verachtet und meine Worte nicht annimmt, der hat schon seinen Richter: das Wort, das ich geredet habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage, weil ich nicht von mir selber geredet habe, sondern der Vater, der mich gesandt hat, mir den Auftrag gegeben hat, was ich sagen und was ich reden soll. Und ich weiß, daß sein Auftrag ewiges Leben ist. Was ich also rede: so wie mir der Vater gesagt hat, so rede ich.

Die Verstocktheit der Juden, in welcher sie auch den offenkundigsten Manifestationen der messianischen Herrlichkeit Jesu (durch Zeichen und Wunder aller Art) gegenüber Augen und Herzen verschlossen haben, veranlaßt ihn, über Glauben und Unglauben sich näher zu erklären, indem er noch einmal kurz zusammenfaßt, was er über seine persönliche göttliche

Würde und über die Göttlichkeit seiner Lehre bisher gesagt hat. Eine besondere Situation für diese summarische Erklärung ist nicht angegeben, wie sie denn fast aus lauter Reminiscenzen von früheren Aussprüchen besteht.

Jesus rief laut und sprach, nicht zu seinen Jüngern, sondern in die ganze Versammlung und gab dem Volke nochmals die entscheidende Bedeutung des Glaubens und die Verwerflichkeit des Unglaubens gegenüber der Würde seiner Person zu beherzigen. Weil nämlich die absolute Selbstoffenbarung Gottes und deshalb seine Lehre nicht sein, sondern seines Vaters ist (Joh. 7, 16), so ist letzere der adäquate Ausdruck des göttlichen Gedankens und Willens, ohne daß er durch menschliche Zuthat irgend welcher Art getrübt oder entstellt wäre, und deshalb ist der Glaube an ihn nicht nur Glaube an seine Person an sich, an seine menschliche Erscheinung, als wäre er in seinem eigenen Namen gekommen, sondern wesentlich Glaube an Gott, seinen Absender, wie er sich in seinen Worten und Thaten geoffenbart hat, und der Unglaube an ihn ist Verleugnung Gottes selbst, der ihn in solcher Weise legitimiert hat. Und wer ihn schaut, der schaut den, der ihn gesandt hat. Das Schauen ist die Vorbedingung zum Glauben; es ist nicht bloß ein leibhaftiges Sehen, sondern ein Anschauen mit inwendigem Auge, welches in dem Abgesandten (dem Sohn) seine wahre Bedeutung erkennt und das eben darum den Glauben zur Folge hat. Für dieses zum Glauben sich entwickelnde Anschauen giebt sich Jesu zu erkennen als das Licht, d. h. als die lebendig-persönliche Offenbarung Gottes; mit Nachdruck steht das „Ich" voran: Ich und kein Anderer, bin der Offenbarer und Vermittler der Heilswahrheit an die Menschen. Wer daher an ihn glaubt, als das göttliche Licht, der bleibt nicht in dem natürlichen Zustand der Finsternis, sondern erhält dadurch die wahre Erleuchtung. Und wenn einer meine Worte hört und hält sie nicht, so richte ich ihn nicht; mit den ersten Worten des Satzes ist ein bloß äußerliches, indifferentes Hören ohne innere Aufnahme im Sinne von Matth. 7, 26 und Jak. 1, 23—24 gemeint, wodurch jede tiefere Wirkung des Anhörens verneint wird. Einem solchen gegenüber will Jesus nicht sein Richter sein, will dem eigentlichen Zweck seines Kommens in die Welt, selig zu machen und nicht zu richten, nicht untreu werden; denn sein eigentlicher und höchster Auftrag Gottes ist und bleibt die Mitteilung des ewigen Lebens durch sein von Gott ihm gegebenes Wort. Wer ihn aber verachtet und seine Worte nicht annimmt, der hat schon seinen Richter, nicht in ihm, als individueller Persönlichkeit an und für sich, sondern in dem Worte, das er geredet, das wird die richterliche Entscheidung über ihn sein am

jüngsten Tage, und zwar deshalb, weil sein Wort nichts anderes ist als der reine Ausdruck des göttlichen Willens selbst. Wenn nun an anderen Stellen, wie Joh. 5, 22. 27, Christus selbst als Richter genannt wird, so ist er dies nur, sofern sein Wort die maßgebende Norm für den richterlichen Vollzug ist.

Ganz derselbe Gedanke ist in Joh. 3, 18 ausgesprochen: Der an ihn glaubt, wird nicht gerichtet, der nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht zu dem Glauben gekommen ist an den Namen des einzigen Sohnes Gottes, und in dem Zeugnis des Täufers Joh. 3, 36: Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben, der dem Sohn nicht folgt, wird kein Leben sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm. In all diesen Stellen sehen wir, wie tief und weitgreifend die praktischen Folgen von Glauben und Unglauben an den Sohn Gottes sind. Für den Glaubenden ist die Folge der Besitz des ewigen Lebens und nach johanneischer Darstellung ist dieser Besitz immer der schon gegenwärtige, immanente Besitz. Im Glauben kommt der Mensch in die unmittelbarste Beziehung zu Christus, er schließt sich ihm auf und nimmt sein Leben in sich auf. Und nachdem er so im Glauben das höchste Heil, das ewige Leben, thatsächlich erlangt hat, bedarf es für ihn keiner richterlichen Entscheidung mehr: er wird nicht gerichtet, oder: er kommt nicht ins Gericht. Wer dagegen nicht glaubt, ist schon gerichtet, das richterliche Urteil ist über ihn schon gefällt und diesen Richterspruch trägt er als das sittliche Gericht in seiner Geschiedenheit von dem, der das Leben ist und giebt, bereits in sich, bis es in der Endvollendung offenbar wird.

In der zweiten Stelle heißt es, statt wer an den Sohn nicht glaubt: wer dem Sohn nicht folgt, nicht gehorcht, d. h. wer ihm im Unglauben den Gehorsam verweigert, wodurch sein Unglaube als Element der eigenen Willensthätigkeit erscheint, der wird das Leben nicht sehen, er wird es bei der äußeren Offenbarung seiner himmlischen Herrlichkeit nicht schauen, es wird für ihn so gut wie nicht vorhanden sein, weil er es in seiner Gehorsamsverweigerung zurückgewiesen hat. Statt dessen bleibt der Zorn Gottes auf ihm. Dieser Zorn ist wohl weniger im Sinne der Strafgerechtigkeit zu fassen, denn als die notwendige Reaktion der Heiligkeit Gottes gegen alles Böse, und das „bleibt" involviert nur die Idee der Fortdauer dieses zornverfallenen Zustandes, in welchem der Ungläubige sich schon vorher befindet, und welcher bei der Endvollendung nur offenbar wird, wenn er seine Gehorsamsverweigerung bis ans Ende festhält.

Im weiteren folgen noch eine Anzahl von Selbstbezeichnungen Jesu und von Prädikaten, welche durch das Wort „Ich bin", oder „Ich bin es" eingeleitet werden. **Ich bin es,** ein kurzes, aber großes Wort, ein Wort von autoritativer Hoheit, mit dem er sagen konnte: „So ihr nicht glaubet, daß ich es sei, so werdet ihr sterben in euren Sünden" (Joh. 8, 24), das ist im Grunde die kurze Zusammenfassung seiner ganzen Lehre. Wir sehen aus diesem Worte, daß Jesus sich selbst zum Mittelpunkt all seiner Worte macht. Er selbst ist der persönliche Inhalt seiner Lehre. Wenn er vom Reiche Gottes spricht, so ist er selbst der Bringer dieses Reiches und der Glaube an seine Person ist allein der Eingang in dasselbe. Er hat uns wohl die reinste und erhabenste Sittenlehre gebracht, aber er hat sie in seiner Person selbst verwirklicht und nicht nur das höchste Vorbild, sondern auch die Kraft dazu für andere liegt in seiner Person. Er hat die Sittlichkeit aus einem äußeren Thun zur inneren That des Geistes und Herzens gemacht. Alle die großen Lehren und Wahrheiten, die er verkündigt, hat er zu einem inneren Verhältnis und Verhalten des Herzens gegen seine Person gemacht, und der größte Teil seiner Worte thut dies nicht indirekt, sondern direkt. Seine eigene Person stellt er in den Mittelpunkt aller seiner Verkündigungen und gründet alles auf sie. Die Sache, die er vertritt, das Heil, das er bringt, die Forderungen, die er stellt, und die Zukunft, die er verkündigt, das alles knüpft er an seine Person. Während wir bei Menschen, die nichts mehr sind, als dies, seien es nun Theologen, Philosophen, Geschichtsschreiber, Redner oder Dichter, gewohnt sind, es immer als einen Vorzug zu betrachten, wenn sie ihre eigene Person hinter die Sache selbst zurücktreten lassen, während wir darin gerne die Objektivität ihrer Darstellung erkennen und geneigt sind, ihnen um so mehr Glauben zu schenken, je weniger sie das Gewicht ihrer eigenen Person in die Wagschale legen, ist das bei Christus gerade umgekehrt der Fall. Er ist eben kein bloß menschlicher Lehrer und Weiser, sondern ist sich überall seiner göttlichen Autorität bewußt, mit welcher er so reden und thun darf, wie kein anderer. „Ich bin es", das ist sein großes Wort, mit welchem er sich über die Sache stellt und diese stets mit seiner Person aufs innigste verbindet. Wo er sein Reden oder sein Thun mit besonderem Nachdruck betonen will, da spricht er: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch". Immer ruht bei ihm die Autorität der Sache, die Gewißheit seiner Wahrheit, die er redet, auf der Autorität seiner Person. In all dem tritt uns ein gewaltiger, ein himmelhoher Unterschied zwischen ihm und allen bloß menschlichen Lehrern entgegen. Kein menschlicher

Meister in Wissenschaft und Gelehrsamkeit, auch nicht der größte „religiöse Genius", dürfte Ähnliches wagen, ohne sich einer blasphemischen Anmaßung schuldig zu machen. Nur Gott selbst im Alten Bunde und Jesus im Neuen Bunde können also mit göttlicher Autorität sprechen. Und das alles gilt denn auch von dem „Ich bin's". Wir führen hier beispielsweise einige Stellen der Art an.

Noch in einfacher Gestalt tritt uns dieses kurze Selbstzeugnis Jesu entgegen in Joh. 4, 26. Es ist beim Gespräch mit dem samaritanischen Weibe, in dessen Zusammenhang diese Stelle vorkommt. Er hat dem Weibe gesagt V. 23: „aber es kommt die Stunde und ist jetzt da, wo die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit: denn der Vater verlangt solche Anbeter". Dem gegenüber beruft sich das Weib auf den Messias, der über alles, was ihr bisher dunkel geblieben, Belehrung bringen werde. Diese Antwort zeigt einen Zug ihrer Seele nach der Wahrheit; sie ist vorbereitet für Größeres, das der Herr ihr mitteilen konnte. Ob diese Vorbereitung nun schon zu einer Ahnung darüber geworden sei, daß der, welcher mit ihr redet, selbst der Messias sei, wie einige annehmen, das giebt sich aus den Worten nicht deutlich zu erkennen. Aber soweit war ihre Empfänglichkeit gediehen, daß Jesus ihr unumwunden bekennen konnte: Ich bin es. Eine ähnliche synoptische Stelle ist Matth. 14, 27. Jesus wandelt auf der See; die Jünger aber, als sie dies sehen, werden bestürzt und sagen, es ist ein Gespenst. Sie teilen nämlich noch den Volksaberglauben, daß die Verstorbenen als Geister aus dem Jenseits erscheinen könnten und darum versetzt sie die Erscheinung des auf der See Wandelnden in Furcht und Schrecken. Alsbald aber ruft ihnen Jesus zu: Seid getrost, ich bin es, fürchtet euch nicht! Er spricht diese Worte wieder im Bewußtsein seiner königlichen Macht auch über die Kräfte der Natur, überhaupt im Bewußtsein alles dessen, was er als Reichtum in sich trägt und was er den Menschen mitzuteilen gekommen ist. Joh. 18, 4—7: Jesus nun, da er alles, was über ihn kam, wußte, ging hinaus und sagte zu ihnen: wen suchet ihr? Sie antworteten ihm: Jesus, den Nazaräer. Er sagt zu ihnen: Ich bin es. Es stand aber auch Judas, der ihn verriet, bei ihnen. Wie er nun zu ihnen sagte: Ich bin es, wichen sie zurück und fielen zu Boden. Da fragte er sie abermals: wen suchet ihr? Sie aber sagten: Jesus, den Nazaräer. Antwortete Jesus: ich habe euch gesagt, daß ich es bin, wenn ihr also mich suchet, so lasset diese ziehen. Von

diesem Vorfall findet sich bei den Synoptikern kein Bericht, Johannes berichtet hier vollständiger. Die römische Kohorte, welche als Garnison der Burg Antonia diente und welche mit den vom Sanhedrin gestellten Gerichtsdienern zur Gefangennehmung Jesu ausgesandt wurde, wird von Judas angeführt. Schon die Sammlung dieser Truppen zur Verhaftung zeigt die Furcht an, es möchte dieselbe auf Widerstand von seiten Jesu und seiner Jünger stoßen. Jesus war weit davon entfernt, denn „er wußte alles, was über ihn kommen würde", aber um so nötiger war es, daß er selbst für die Seinen als Beschützer eintrat. Er ging deshalb der bewaffneten Schar entgegen und fragte sie, wen suchet ihr? Und als sie antworteten: Jesus von Nazareth, sagte er ihnen: Ich bin's! Judas stand auch dabei, welcher ihn durch ein Zeichen (Matth. 26, 27 ff. durch einen Kuß) verriet. Wie er nun zu ihnen sagte: Ich bin's, da trifft sie aus diesem Wort ein Strahl seiner Majestät, und wie vor seiner übermächtigen Hoheit die Käufer und Wechsler im Tempel gewichen sind, so ergreift hier die zu seiner Verhaftung gesandten Häscher Furcht und Schrecken, daß sie wie besiegte und geschlagene Feinde zu Boden stürzen, worin nicht nur ein natürlicher Erfolg des Schreckens, sondern zugleich eine zwar nicht von ihm beabsichtigte, aber doch nur aus seiner Macht erklärbare Wirkung zu sehen ist. Joh. 8, 18: Ich bin es, der über mich zeugt, und weiter ist der Vater, der mich gesandt hat, Zeuge über mir. Die große Aussage, in der Jesus sich vorher das Licht der Welt nannte, können die Pharisäer nicht ertragen; sie bestreiten sie aber, ohne auf die Sache selbst einzugehen, lediglich aus dem formellen Grunde, daß ein Zeugnis in eigener Sache nichts gelte. Sie hatten nämlich die Rechtsbestimmung des Gesetzes, welche Jesus nachher selbst anführt, im Sinne, und welche lautet 5. Mos. 17, 6: „Auf Aussage zweier oder dreier Zeugen soll getötet werden, wer des Todes schuldig ist, nicht aber soll er getötet werden auf Aussage eines Zeugen"; und 5. Mos. 19, 15: „Es soll nicht ein Zeuge als Zeuge wider jemand auftreten wegen irgend einer Vergehung und Sünde, — auf Aussage zweier oder dreier Zeugen soll eine Sache bestätigt werden". Dem gegenüber erwidert ihnen Jesus V. 14: Auch wenn ich über mich selber zeuge, ist mein Zeugnis wahr, weil ich weiß, woher ich gekommen bin und wo ich hingehe. Ihr aber wisset nicht, woher ich komme oder wo ich hingehe." Damit will er ihnen sagen, daß die von ihnen vorausgesetzte Rechtsregel des Gesetzes auf sein Selbstzeugnis keine Anwendung finde, weil er in bewußter Gewißheit seines himmlischen Ursprungs und Zieles von sich zeuge, was ihnen frei-

lich ein unbekanntes Verhältnis sei; sie sähen weder in die Höhe hinauf, aus der er komme, noch in die Höhe, zu der er gehe; das besondere Sohnesverhältnis, in dem er zum Vater stehe, sei ihnen verborgen, aber eben dieses sein Wissen um seinen Ursprung und sein Ziel berechtige ihn zum Zeugnis über sich selbst und sei der Grund, warum dasselbe wahrheitsgemäß sei, und weil ihnen nun ein solches Wissen über sein Woher und Wohin abgehe, darum sei ihre Verwerfung seines Zeugnisses ein Richten und zwar „ein Richten nach dem Fleisch", d. h. lediglich nach seiner äußeren, irdisch-menschlichen Erscheinung in der Knechtsgestalt, nicht aber nach seinem höheren Verhältnis als Abgesandter Gottes, das sie nicht kennten. Er selbst, sagt er, richte niemanden, er sei nicht gekommen, um zu richten, sondern um selig zu machen, und wenn dasselbe gleichwohl zuweilen zur Erreichung eines höheren Zweckes, in der Ausübung seines Berufes der Sünde gegenüber für ihn unvermeidlich sei, so sei er sich dabei der Übereinstimmung mit dem Vater voll bewußt. Luther: „Willst du unsern Herrn Gott nicht, so behalt den Teufel, und das Amt, das sonst nicht gesetzt ist, zu richten, sondern zu helfen und zu trösten, das wird gezwungen, daß es richten soll". Aber nicht bloß deshalb weist Jesus die pharisäische Verwerfung seines Selbstzeugnisses zurück; er zeigt seinen Widersachern außerdem noch, daß sein Selbstzeugnis gegen die Rechtsbestimmung des Gesetzes nicht nur nicht verstoße, sondern sogar noch mehr in sich schließe, als mit derselben zur Wahrheit erforderlich sei. Denn wenn im Gesetze zwei menschliche Zeugnisse zur Bestätigung der Wahrheit gehören, so kommt meinem Selbstzeugnis noch größeres Gewicht zu, denn die Zeugnisse sind einmal meine eigene Person, ich und zwar ich, nicht „als ehrlicher Mann", oder als „menschlicher Selbstkenner", oder „als Sohn Gottes", wie man verschiedentlich erklärt hat, sondern ich, von dem ich V. 14 gezeigt habe, warum mein Zeugnis glaubwürdig sei, und dann der Vater, welcher mich gesandt hat und dessen Beauftragter und Dolmetscher ich bin, sodaß sein Zeugnis auch mein Zeugnis ist.

Joh. 8, 12: Wiederum redete Jesus zu ihnen und sagte: Ich bin das Licht der Welt; wer mir folgt, wird nimmermehr in der Finsternis wandeln, sondern er wird das Licht des Lebens haben.

Jesus bezeichnet sich hier mit einem bildlichen Ausdruck. Schon in der prophetischen Anschauung des Alten Testaments (Jes. 9, 1; 42, 6; 60, 1—3: Mal. 4, 2) tritt uns diese bildliche Redeweise entgegen, in welcher der Anbruch der messianischen Zeit unter dem Bilde eines aufgehenden großen Lichtes dargestellt wird. Ohne Zweifel bezieht sich Jesus

hier auf solche bildliche Weissagung und stellt sich dar als denjenigen, in welchem „das große Licht" über der Welt aufgegangen sei. Wie die Sonne, welche der physischen Welt Licht bringt, so nennt sich Jesus hier das Licht, die Lebenssonne, von der alles wahre Licht in die geistige Welt ausströmt, den großen Lichtspender, welcher alles mit seinem Licht erfüllt, daß es helle wird im geistigen Leben der Menschen. Und wie das irdische Licht zugleich Leben in die Welt bringt, so ist auch dieses geistige Licht wesentlich das zum wahren Leben gehörige Licht. In ihm (Joh. 1, 1: dem Logos) war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen, wie es Joh. 1, 4 heißt. Was ist nun dieses große Licht, das in Jesus der Welt aufgegangen? Es ist die Quelle wahrer Gotteserkenntnis; Jesus ist der persönliche Inhaber (ich bin) und Vermittler dieser Gotteserkenntnis und diese Seite seiner Wirksamkeit tritt besonders bei Johannes hervor, denn wenn das wahre Leben nach ihm in der Erkenntnis besteht, die ja bei ihm immer nicht bloß als eine theoretische, verstandesmäßige zu verstehen ist, sondern als ein inneres Sichversenken in Gottes Wesen, so bedarf es zur Erlangung desselben eines Erleuchtungsmittels und dieses ist das Licht, welches diese Erkenntnis bringt und vermittelt. Dieses himmlische Licht, wie es von dem Lichtspender Christus ausgeht, deckt alle Finsternis der Sünde auf, alle Irrwege, die vom Leben zum Tode abführen, aber es macht auch ebenso den einen wahren Weg offenbar, der aus der Finsternis, aus Sünde und Tod, zum ewigen Leben führt. Wer daher zu diesem Lichtspender in nähere Beziehung tritt, wer sich von ihm erleuchten, von seinem Lichte durchdringen läßt, oder, wie es an unsrer Stelle heißt, „ihm nachfolgt", im Glauben sich an ihn anschließt, der tritt aus dem Zustande der Finsternis, in der man nicht sieht, wohin man auf seinem Irrwege kommt, heraus und erkennt in dem Lichte den allein wahren Weg, der ihn zum Leben führt, er wird selbst ein Kind des Lichtes (Joh. 12, 36), ein wahrhaft Erleuchteter und eben in dieser neuen Erleuchtung durch die volle Gottesoffenbarung, wie sie ihm in Jesus entgegentritt, ist er hier schon zum Gottschauen gelangt, in welchem die höchste Seligkeit des ewigen Lebens liegt. Joh. 6, 48—51: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer da glaubt, hat ewiges Leben. Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben. Dieses ist das Brot, das vom Himmel herabkommt, damit einer davon esse und nicht sterbe. Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist; wenn einer von diesem Brot ißt, wird er leben in Ewigkeit, und zwar ist das Brot, welches ich geben werde, mein

Fleisch für das Leben der Welt. Auch hier bewegt sich Jesus wieder in bildlicher Rede. Was er den Juden V. 40 ohne Bild gesagt hat: „Denn das ist der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn schaut und glaubet an ihn, ewiges Leben habe und ich ihn auferwecke am jüngsten Tag", das wiederholt er hier zum Eingang in feierlicher Versicherung: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer da glaubt, hat ewiges Leben" und legt dann denselben Gedanken im Bilde vom Lebensbrot dar. Er stellt es zuerst in Gegensatz zu dem „Manna", das die Israeliten in der Wüste erhalten haben, das wohl auch ein Wunderbrot war, aber vom Tode nicht erretten konnte, weil es nur irdischer Natur war. Wie das irdische Brot das einfachste Nahrungsmittel ist, welches das leibliche Leben erhält, so nennt sich Christus hier selbst das Brot des Lebens, das vom Himmel herabgekommen, das nicht nur selbst lebendig ist, sondern auch der Welt das Leben giebt, so daß, wer davon genießt, d. h. wer es im Glauben sich aneignet, das Leben empfängt, das in alle Ewigkeit fortdauert. Er giebt sich damit als den wahren Lebensspender zu erkennen. Inwiefern und in welchem Sinne er dieses Lebensbrot ist und giebt, das führt er gleich noch weiter aus, wenn er sagt: „Das Brot, welches ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt". Also sein Fleisch verheißt er zu geben und wenn er dieses sein Fleisch, d. h. die materielle Substanz seiner Leiblichkeit oder sein irdisch-sinnliches Leben als das Brot bezeichnet, welches er geben werde, so kann damit nur seine Hingabe in den Tod gemeint sein, auf welchen er, wie schon 2, 19 und vor Nikodemus 3, 14, prophetisch hingewiesen hat. Diese Hingabe in den Tod zum besten der Welt ist die Darbringung seines Versöhnungsopfers, durch welches die Welt mit Gott versöhnt und eben damit das ewige Leben der Menschheit vermittelt wird. Eben darum aber kann auch sein in den Tod gegebenes Fleisch als das Brot, das er geben werde, d. h. als ein ebenso unbedingt, wie das Nahrungsmittel des Brotes, zum Leben erforderliches Lebensmittel bezeichnet werden. Diese Erklärung vom Versöhnungstode haben fast alle älteren und neueren Ausleger festgehalten, während andere, meist ältere Erklärer unter dem Fleisch die ganze freiwillige Hingebung des historischen Christus*), den Tod mit eingeschlossen, verstanden haben, eine Auslegung, die sich aber mit dem Futurum „das ich für die Welt geben werde" und mit dem Trinken des Blutes (V. 53) nicht verträgt, weil dies beides notwendig auf den Tod als ausschließliche Bezeichnung hinweist.

*) Wie de Wette, Bäumlein, Schleiermacher, Reuß.

Eine Beziehung auf das Abendmahl, wie sie einige ältere und neuere Ausleger annahmen, welcher aber schon Luther widersprochen hat, ist für die geschichtliche Auffassung der Stelle nicht zu empfehlen, weil die Juden keinerlei Verständnis dafür gehabt haben konnten, aber auch deshalb nicht, weil gerade der Evangelist Johannes nach seiner eigentümlichen Auffassung des ewigen Lebens dasselbe nicht in derselben Weise vom Abendmahlsgenusse abhängig gemacht hat, wie vom persönlichen Glauben an Christus. Joh. 10, 11—14: Ich bin gekommen, damit sie Leben und Überfluß haben. Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte setzt sein Leben ein für die Schafe. Der Mietling, der nicht Hirte ist, dem die Schafe nicht gehören, schaut, wie der Wolf kommt und verläßt die Schafe und flieht, — da kommt der Wolf und raubt und versprengt sie, — weil er ein Mietling ist und ihm nichts an den Schafen liegt. Ich bin der gute Hirte und kenne die Meinen und die Meinen kennen mich, ebenso wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne. In dem tiefsinnigen Gleichnis vom guten Hirten setzt sich Jesus in Gegensatz zu solchen, die nicht durch ihn, als die Thüre, zu den Schafen eingehen, sondern in ihrem eigenen Namen als Hirten auftreten und darum nur eigennützige, verderbliche Absichten haben. In V. 11 tritt dieser Kontrast aufs stärkste hervor: während jene nur ihren eigenen Nutzen suchen und als „Diebe" sich erweisen, nennt Jesus als Zweck seines Kommens zu den Schafen die Mitteilung des wahren Lebens und zwar dieses Lebens in der reichsten Fülle aller geistlichen Güter; zugleich erweitert oder vielmehr vertieft sich hier der Sinn des Bildes; der bisher als die Thüre zur Herde dargestellt war, erklärt sich nun selbst mit besonderem Nachdruck für den wahren Hirten mit seinem großen: Ich bin, ich und kein anderer, bin der gute Hirte. Merke wohl: es heißt nicht, wie Luther übersetzt, ein guter Hirte, sondern mit dem bestimmten Artikel: der gute Hirte und das hebt ihn über alle anderen empor, die auch rechte Hirten sein mögen, als Hirte, wie er sein soll, als das reale Ideal aller Hirten, als solcher, der alle Vollkommenheiten eines wahren Hirten in sich vereinigt, im Gegensatz zu den falschen Hirten, somit als die volle Verwirklichung von Ps. 23; Jes. 40, 11; Ezech. 34 und Zach. 11; Jerem. 23. Und als charakteristische Eigenschaft des guten Hirten wird hervorgehoben seine volle Hingabe an und für die Herde bis zur vollkommenen Selbstaufopferung. Wörtlich heißt es: sein Leben einsetzen für die Schafe und manche Ausleger haben in diesem eigentümlichen Ausdruck die Idee eines einzulegenden Pfandes als Lösegeld finden wollen. Allein diese Idee liegt doch dem Bilde von Hirten

und Schafen etwas gar zu fern und noch mehr dem Bilde des Wolfes, der den Schafen nach dem Leben trachtet. Es scheint deshalb viel einfacher zu sein, dabei bloß an die Einsetzung seines Lebens zu denken, wo es gilt, durch eigene Selbstaufopferung Verderben und Schaden abzuwenden. V. 14 und 15 werden dann noch andere Merkmale des guten Hirten genannt: „Ich kenne die Meinen und die Meinen kennen mich, ebenso wie mich der Vater kennt und ich kenne den Vater". Diese wechselseitige Vertrautheit zwischen Hirten und Schafen, wie sie dem Bekanntschaftsverhältnis, der Liebes- und Lebensgemeinschaft zwischen Vater und Sohn entspricht und wie sie im letzten Grunde auf der Eigenschaft des Sohnes als des Herzenskündigers beruht, ist als Charakteristikum zu betrachten, wodurch sich die Schafe als sein Eigentum ausweisen und bewähren.

Joh. 11, 25: Jesus sagt zu ihr: Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt. Diese Worte bilden eigentlich das Centrum der ganzen Geschichte, mehr noch als das Wunder der leiblichen Auferweckung des Lazarus. Jesus war vier Tage, nachdem Lazarus gestorben war, in Bethanien eingetroffen, während die Totenklage im Hause des Verstorbenen unter der üblichen Teilnahme von Freunden und Verwandten des Hauses nach jüdischer Sitte abgehalten wurde. Martha erhält zuerst Kunde von der Ankunft des Herrn, sie eilt ihm entgegen und redet ihn an mit den Worten: Herr, wenn du hier gewesen wärest, so wäre mein Bruder nicht gestorben. Nicht als Vorwurf sind diese Worte zu verstehen, wie einige meinten, sondern lediglich als Ausdruck des Bedauerns, daß er im rechten Moment nicht dagewesen sei. Aber wenn ihr Jesus auch den Bruder nicht am Leben erhielt, so bewahrt sie doch ihr Vertrauen zu ihm in ihrem Herzen und drückt es in den Worten aus: „Doch auch so weiß ich, daß, was du von Gott erbittest, das wird dir Gott verleihen". Er ist also ihr Trost und ihre Hoffnung geblieben und sie erwartet von ihm irgend welche Hilfe, wenn sie auch noch nicht weiß, wie dieselbe sich gestalten werde. Woran sie sich hält, das ist die stille Zuversicht, daß ihr Bruder auch im Tode noch die Macht Gottes erfahren könne, weil Jesus als der geliebte Sohn des Vaters von diesem alles in seine Hände gelegt erhalten werde. Und Jesus hat sie verstanden und giebt ihr die trostvolle Zusage: „Dein Bruder wird auferstehen". Er faßt diesen Trost erst in den allgemeinsten Ausdruck, obwohl er von ihm schon sicherlich in dem Sinne gemeint war, in welchem es V. 11 heißt: „Lazarus, unser Freund, ist eingeschlafen, aber ich gehe, um ihn aufzuwecken". Aber absichtlich hält er diese Verheißung noch zweideutig, nicht sowohl um

ihren Glauben zu prüfen, als um denselben von ihrem augenblicklichen, persönlichen Interesse auf ein höheres Gebiet zu lenken, denn das Wort konnte ebenso, wie die jetzt bevorstehende Auferweckung, auch die zukünftige am jüngsten Tage bezeichnen. Und lediglich im letzteren Sinne versteht Martha das Verheißungswort des Herrn: „Das weiß ich, sagt sie, daß er auferstehen wird in der Auferweckung am jüngsten Tage". An diese Erwiderung der Martha knüpft Jesus nun an, um ihren Glauben von dem eigenen Interesse auf seine Person zu richten: „Ich und kein anderer als ich bin die Auferstehung und das Leben", und damit will er sagen: sie sind bereits da, mit meiner Gegenwart sind sie aus der Zukunft in die Gegenwart herübergenommen, aus der Hoffnung zur Wirklichkeit geworden. Wir sehen: Jesus stellt auch hier wieder seine Person in den Mittelpunkt der ganzen Geschichte und knüpft an sie die größten Wirkungen: die Überwindung des Todes und die Mitteilung des Lebens. „Ich bin die Auferstehung und das Leben", das will soviel sagen als: in mir ist das Princip, die bewirkende Ursache oder der persönliche Urheber und Vermittler der Auferstehung und des Lebens überhaupt gegeben.

Natürlich war er dies vor allem auch für sich selbst, für seine eigene Person als derjenige, welcher Macht hatte, das Leben zu lassen und wieder an sich zu nehmen, aber eben darum war er es auch für andere, für alle, die an ihn glauben, und weil er das göttliche Leben als selbständigen, wenn auch vom Vater erhaltenen Besitz in sich trug, so ist er auch der Lebendigmachende, der Lebensspender für alle, die ihm der Vater gegeben hat. Aber eben weil die Auferweckung des Lazarus nur die sinnenfällige Darstellung dieser seiner lebenspendenden Wirksamkeit und diese letztere die eigentliche Bedeutung des Wunders ist, so geht Jesus von der physischen Auferstehung sogleich über zu der tiefergehenden Thatsache, welche die Bedingung des Wortes ist: Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben in Ewigkeit. Das Leben ist im ersten Satzgliede als geistliches und im zweiten als leibliches zu verstehen, und umgekehrt ist das Sterben im ersten Satzgliede im physischen und im zweiten im höheren Sinne (als Todesüberwindung) zu fassen. Mit andern Worten: das Leben, das Jesus den an ihn Glaubenden schenkt, bleibt auch beim Zerfall des Irdischen ununterbrochenes Leben, das Sterben ist für sie nur völlige Befreiung von allem, was dieses Leben hemmen und verderben kann.

Joh. 14, 6: Jesus sagt zu ihm (Thomas): Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater

außer durch mich. Auch hier ist zu beachten: es heißt nicht, ich zeige dir den Weg, ich lehre dich die Wahrheit, ich sage dir, was das Leben sei, denn so könnte wohl jeder menschliche Lehrer auch sprechen, sondern statt dessen immer wieder das große: Ich bin das alles selbst in meiner Person. Das erste Wort: „ich bin der Weg" ist ein bildlicher Ausdruck und schließt sich an die unmittelbar vorangehende Rede Jesu an, in der er zu den Jüngern sagt: „Wohin ich gehe, ihr wisset den Weg", und an die Antwort des Thomas: „Herr, wir wissen nicht, wo du hingehest, wie sollen wir den Weg wissen?" In diesem Bilde fährt Jesus fort, indem er sich selbst diesen Weg nennt, den allen Menschen entgegenkommenden, sie sicher zum Ziele (das himmlische Vaterhaus) führenden Weg. Er denkt dabei wohl auch an die entgegengesetzten vielen Irrwege, welche aus der Lüge kommen und ins Verderben führen. Der Weg, als den Jesus sich bezeichnet, ist das Mittel, zum Vater zu gelangen und zwar dieses Mittel, welches jedes andere diesem gleichstehende schlechthin ausschließt. In ähnlichem Sinne sagt er 10, 7, wie wir im Vorhergehenden schon gesehen haben: Ich bin die Thüre zu den Schafen. So nennt sich Jesus nicht etwa, wie man auch gemeint hat, in dem Sinne, daß die Schafe durch dieselbe in die Hürde eingehen sollen und daß er der Beschützer derselben sein solle, sondern im Hinblick auf die falschen geistlichen Leiter des Gottesvolkes, welche in ihrem eigenen Namen auftreten und nicht von ihm verordnet und befähigt sind zu ihrem Berufe. Dieser einzig wahre und zum Ziel führende Weg aber ist Jesus, sofern er die Wahrheit ist.

Die Wahrheit ist er, weil er die erschienene Selbstoffenbarung Gottes, mithin die absolute Wahrheit, der persönliche Inbegriff der höchsten Wahrheit ist und zugleich der einzige Vermittler dieser Wahrheit an die Menschenwelt, und dann, sofern er das Leben ist, derjenige, dem der Vater gegeben hat, das Leben zu haben in sich selbst, mithin die persönliche Lebensquelle, aus der alles wahre geistliche Leben fließt. Der Schlußsatz: „Niemand kommt zum Vater, außer durch mich", schließt alle andern Wege und Mittel zur Erlangung der himmlischen Gemeinschaft mit dem Vater schlechthin aus. Joh. 18, 36—37: Jesus antwortete: mein Königreich ist nicht von dieser Welt; wenn mein Königreich von dieser Welt wäre, so hätten meine Diener gekämpft, daß ich den Juden nicht wäre ausgeliefert worden. Nun aber ist mein Königreich nicht von daher. Da sagte Pilatus zu ihm: Also bist du ein König? Jesus antwortete: du sagst es, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich für die

Wahrheit zeuge; jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme. Diese Selbstbezeichnung Christi stammt aus seinem Verhör vor dem römischen Statthalter Pilatus, welches uns hier berichtet wird. Die Sanhedristen (Juden) hatten Jesum vom Kaiaphas in das Prätorium („Richthaus") geführt, aber das Prätorium nicht selbst betreten, um sich nicht mit heidnischem Wesen zu verunreinigen. Pilatus kommt deshalb in staatskluger Nachgiebigkeit gegen die religiöse Sitte der Juden heraus und will vor allem einen gewissen Grund ihrer Anklage vernehmen. Sie aber in ihrer Verlegenheit, vielleicht auch in hierarchischem Stolz, weichen der Frage aus und geben ihrer Anklage keine bestimmte Form; Pilatus solle, statt alles anderen, einfach schon in der Überantwortung des Vorgeführten vor seinen Richterstuhl Grund genug für dessen Missethat sehen. Damit machen sie sich selbst gleichsam zu Richtern und zwar zu unfehlbaren, als wollten sie sagen, eine weitere Untersuchung der Sache sei gar nicht nötig. Pilatus aber verweist sie, weil sie keine bestimmte Anklage vorbringen, an ihr eigenes Gericht: „nehmet ihn und richtet ihn nach eurem Gesetz", soweit eure Kompetenz geht. Und erst als die Juden erklären, daß es ihnen nicht erlaubt sei, jemanden hinzurichten, kehrt Pilatus, welcher daraus vernommen, daß es auf Todesstrafe abgesehen sei, wieder in das Prätorium zurück und läßt den Gefangenen vor sich rufen, um ihn selbst zu vernehmen. „Also du willst der König der Juden sein?" so fragt ihn Pilatus verächtlich und daraus hören wir den Grund ihrer Anklage, sie halten ihn für den König Messias und das hatte für Pilatus deshalb eine Bedeutung, weil dem Gesalbten der Thron verheißen war. Jesus giebt ihm darauf zu bedenken, ob er diese seine Frage aus eigenem Antrieb oder auf Angaben anderer an ihn stelle. Und darauf erklärt Pilatus: Bin ich denn ein Jude? wie sollte ich denn von mir selbst als Nichtjude darauf kommen, dich Juden ins Verhör zu nehmen? Deine eigene Nation und vor allem die Oberpriester haben dich mir übergeben! Denn alles, was in der Judenschaft vorgeht, geht mich Römer nichts an. Sage darum ohne Umschweife: Was hast du gethan? Darauf antwortet nun Jesus: „Mein Königtum ist nicht von dieser Welt". Damit hat er die falschen Verleumdungen über sein Königtum abgewehrt; er wollte damit sagen, daß er seine Herrschaft nicht auf diese Welt gestellt habe, daß er nicht ein weltliches Reich mit Mitteln menschlicher Macht gründen wolle, denn sonst würden seine eigenen Anhänger für ihn kämpfen. Pilatus hatte daraus geschlossen, daß er sich doch in gewissem Sinne ein Königtum zuschreibe und deshalb fragt er nicht ohne Spott: So bist du also doch ein König? Und nun antwortet Jesus

wieder mit seinem großen: „Ja, ich bin ein König, ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeuge; jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme", also ein Wahrheitskönig ist er, aber nicht ein König dieser Welt.

Wenn hier außer der Geburt noch sein Kommen in die Welt besonders betont wird, so wird damit nicht einfach nur seine menschliche Geburt bezeichnet, sondern diese Geburt zugleich nach ihrem höheren Zweck als Eintritt des Gottgesandten zu einem besonderen Dienst und Beruf unter den Menschen charakterisiert. Dieser Beruf sei, Zeuge der Wahrheit zu sein für jedermann. Die Wahrheit ist hier wieder der Inbegriff der göttlichen Offenbarung, er hat sie bei Gott geschaut und gehört, sie bildet sein eigenes Wesen und darum ist er gekommen, sie mit Wort und Werk unter den Menschen kund zu thun. Das ist der Sinn des Selbstzeugnisses: Ich bin ein König, es ist der Ausdruck des persönlichen Bewußtseins von dem in ihm vorhandenen Wahrheitsbesitz. „Was jeder Philosoph, der in seinem Denken den Abschluß gefunden zu haben und nun mit seiner Lehre zu bieten meint, nicht ohne die Einbildung, ein Messias für die Erkenntnis, ein König im Reiche des Wissens, ein „Lehrregent" zu sein, das ist Christus wahrhaftig und darin besteht allerdings der Anfang seiner messianischen Würde und Macht über uns, nur daß wir dabei wohl zu hören haben, was er lehrt und wie seine Wahrheit durchaus von Anfang an die praktische, die erlösende ist, eben die Wahrheit zum Heil"*). „Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf seine Stimme"; das sind solche, die aus der göttlichen Wahrheit her sind, die vom Vater zum Sohn Gezogenen (Joh. 6, 44 ff.), d. h. bei denen die göttliche Wahrheit eine innere Aufgeschlossenheit und Empfänglichkeit findet, wie z. B. diejenigen, von denen er den Juden sagte (8, 47), daß sie aus Gott seien, oder die er dem Nikodemus beschreibt als diejenigen, welche ihr Werk in Gott thun (3, 21), denn an solchen hat die vorbereitende Gnade ihren Zweck erreicht, sie zu Reichsangehörigen zu machen.

Joh. 14, 1—3: Euer Herz lasse sich nicht ängstigen, trauet auf Gott, trauet auf mich. In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen; wo nicht, so würde ich es euch gesagt haben, denn ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten, und ob ich hingehen und euch eine Stätte bereiten werde, komme ich wieder und werde euch zu mir nehmen, damit, wo ich bin, auch ihr seid. In diesen

*) Stier III, S. 345.

Worten haben wir ein Selbstzeugnis Jesu, aus dem wieder ein besonderes Licht fällt sowohl auf seine Stellung zum Vater als auch auf sein Verhältnis zu seinen Gläubigen. Die Jünger waren durch die Ankündigung seines bevorstehenden Weggangs in bange Besorgnis geraten; darum wendet sich Jesus mit einer trostvollen Zusprache an sie, um sie zu beruhigen und von Angst und Furcht zu befreien. Zuerst ist hier sprachlich festzustellen, einmal, daß hier das Glauben, wozu der Herr sie auffordert, nicht der Glaube an Gott überhaupt ist, den sie ja schon hatten, sondern das Glauben im speciellen Sinn: trauen, zuversichtlich vertrauen und sodann, daß das Zeitwort „trauen" beidemal imperativisch zu fassen ist: „trauet auf Gott, trauet auf mich!" oder vertrauet euch Gott und vertrauet euch mir an, nicht, wie Luther übersetzt: glaubet ihr an Gott, so glaubet ihr auch an mich. Der Sinn ist derselbe, wie in dem andern Wort: „Fürchtet euch nicht, glaubet nur!" Ihre Herzen dürfen über sein Scheiden von ihnen nicht erschrecken, denn ihr persönliches Heil, wie ihre ganze Zukunft sei gesichert. Was ihnen jetzt notthut, das ist vor allem ein festes, unerschütterliches Vertrauen auf Gott, denn jetzt gelte es, ihn in seiner ganzen Übermacht über aller Menschen Thun und in der Vollkommenheit seiner alles zum Ziel führenden Regierung festzuhalten. Geht er (Jesus) auch von hinnen, Gott scheidet nicht von ihnen. Aber das sagte er nicht etwa in dem Sinne, als sollte sich nun ihr Vertrauen von ihm, von seiner Person, abwenden und nur noch an Gott sich halten. Denn mit demselben Nachdruck fordert er sie auf, auch ihm zu vertrauen, denn ob er auch weggehe, so bleibe er doch ihres Glaubens Grund und ihrer Hoffnung Ziel. Sie dürfen sich getrost an ihn halten, ihr Leben an ihn hängen, wenn auch mit einem Vertrauen, das von nun an sich an ihn hält als den Unsichtbaren. Diese Zusammenstellung aber des Vertrauens auf Gott und desselben Vertrauens auf ihn will sagen, daß erst im Vertrauen auf ihn das ganze Vertrauen auf Gott gewonnen und vollendet werde. Einerseits soll der bei ihnen schon vorhandene Gottesglaube der Grund zum Vertrauen auf ihn und andererseits ebenso der vollendete Gottesglaube die Folge des Vertrauens auf ihn werden. Die große christologische Bedeutung dieser Worte liegt in der Gleichstellung von Christus und Gott, wenn es sich um ihr Vertrauen und um ihren Glauben handelt, eine Gleichheit, welche uns aufs deutlichste das einzigartige, am Wesen Gottes selbst teilhabende Verhältnis des Sohnes zum Vater erkennen läßt, ganz ähnlich, wie wir es in 17, 3 gefunden haben, wo ebenfalls die Erkenntnis des allein wahrhaftigen Gottes und die Erkenntnis seines Abge-

sandten, Jesus Christus, als gleichwertige Bestandteile des ewigen Lebens, aufs engste miteinander verbunden sind. Denn wenn irgend ein geschaffenes Wesen im Himmel oder auf Erden also zu uns reden wollte: „vertrauet auf Gott und vertrauet auf mich", so würden wir es doch gewiß für ebenso anmaßend als thöricht halten. Was sagt nun Jesus an obiger Stelle weiter von sich? „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen." Das Vaterhaus ist die Wohn- und Thronstätte Gottes, sozusagen: seine himmlische Residenz, oder der „reale Gottestempel, dem typischen Tempel oder Haus des Vaters (2, 16) entgegengesetzt", das himmlische Heiligtum. „Denn so spricht der Hohe und Erhabene, der ewiglich thronet, der Heilige ist sein Name: die Himmelshöhe und das Heiligtum bewohne ich, aber auch bei Zerschlagenen und Geistgebeugten, um zu beleben den Geist der Gebeugten und zu beleben das Herz der Niedergeschlagenen" (Jes. 57, 15; 63, 15; Ps. 33, 13 ff.). Dieses Vaterhaus ist aber nicht nur eine einzige Wohnung, sondern hat Räume und Aufenthaltsorte so viele als die Zahl der Gläubigen groß ist. Diese Wohnungen sind von Ewigkeit da, von Gott gegründet und zugerichtet als ewige Heimat aller ihm Angehörigen. Christus ist aber daselbst nicht bloß heimisch, sondern er ist zugleich der Herr und Vermittler derselben, gleichsam der himmlische „Quartiermeister"*), der mit souveräner Verfügungsgewalt über die Wohnungen disponiert, sie zurüstet und bereithält für die Seinen, denn er sagt vor seinem Weggang, er gehe hin, um ihnen eine Stätte zu bereiten. Die folgenden Worte: „Und wenn ich hingegangen bin und euch die Stätte bereitet habe, komme ich wieder und werde euch mitnehmen zu mir, damit, wo ich bin, auch ihr seid", sind verschieden erklärt worden. Die einen verstehen unter dem „Wiederkommen und dem Mitnehmen dahin, wo er ist", das Wiederkommen des erhöhten Christus im Geiste, also die Aufnahme in seine volle Geistesgemeinschaft; allein diese Erklärung ist künstlich und der Ausdrucksweise, wie sie hier vorliegt, nicht entsprechend und ebensowenig die andere Auslegung, von einem uneigentlichen Kommen, um die Jünger durch einen seligen Tod in den Himmel aufzunehmen. Wir halten deshalb nur die dritte Erklärung für die richtige, dem Wortsinn angemessene, nach welcher hier seine eigentliche Parusie am jüngsten Tage (Joh. 6, 39 ff.; 11, 24) und die Aufnahme der Jünger in seine persönliche himmlische Herrlichkeit zu verstehen sind, denn nicht von dem Zeitpunkt seiner Wiederkunft, nicht von der Nähe oder Ferne derselben redet Jesus V. 3, sondern

*) Wie ihn Heubner nennt in seiner praktischen Erklärung zur Stelle.

er nennt nur die notwendige Vorbedingung für dieselbe, seinen Hingang, ihnen die Stätte zu bereiten. Den Höhepunkt in den Trostreden, welche Jesus vor seinem Abscheiden an die Jünger gerichtet, bildet die Sendung des Heiligen Geistes, welche ihnen Jesus verheißt. Schon früher hatte er ihnen gelegentlich Andeutungen darüber gegeben, so in dem Gespräch mit Nikodemus (Kap. 3), wo gesagt wird, daß man, ohne aus dem Geiste geboren zu sein, in das Reich Gottes nicht eingehen könne. Dann in den Worten Kap. 7, 37—39, nach denen Jesus am Schlusse des Laubhüttenfestes in den versammelten Festkreis hineingerufen hat: „Wenn jemand dürstet, der komme und trinke". Denn diese Worte erläutert Johannes durch die Bemerkung V. 39: „Das sagte er vom Geiste, welchen die an ihn Glaubenden empfangen würden". Diese Verheißung konnte sich aber nicht unmittelbar, sondern erst in der Zukunft erfüllen. Natürlich sollte mit dieser Hinweisung auf die Zukunft das gegenwärtige Sein des Heiligen Geistes in Christo oder sein Wirken durch die Propheten des Alten Testaments nicht geleugnet werden. Aber im neutestamentlichen Sinn des Wortes, d. h. in seiner charakteristischen Bestimmtheit als Princip des christlichen Lebens, konnte der Heilige Geist erst gesendet werden, nachdem Jesus zu seiner himmlischen Herrlichkeit zurückgekehrt war.

Bis dahin blieben die Gläubigen an die Erscheinung des Herrn gewiesen. Erst infolge der Mitteilung des Heiligen Geistes nach seiner Verherrlichung konnten die Lebensströme von ihnen ausgehen, die sich in die Weite erstrecken und durch ihren Dienst Unzähligen sich mitteilen. Nach diesen Andeutungen folgt nun in bestimmter Form die Verheißung, daß der Vater ihnen den Heiligen Geist senden werde, und er stellt ihnen die Erfüllung dieser Verheißung jetzt in nahe Aussicht. Die Stellen, in denen das geschieht, sind folgende: Joh. 14, 16—17: Ich werde den Vater bitten und er wird euch einen andern Fürsprecher geben, daß er bei euch bleibe in Ewigkeit, den Geist der Wahrheit, welchen die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht schaut, noch erkennt. Ihr erkennt ihn, denn bei euch wohnt er und in euch wird er sein. Joh. 14, 26: Der Fürsprecher aber, der heilige Geist, den der Vater auf meinen Namen senden wird, wird euch über alles unterrichten und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe. Joh. 15, 26: Wenn der Fürsprecher kommt, welchen ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird von mir zeugen. Joh. 16, 7: Es ist euch gut, daß ich hingehe; denn wenn

ich nicht fortgehe, so kommt der Fürsprecher nicht zu euch. Wenn ich aber hinziehe, werde ich ihn zu euch schicken. Joh. 16, 13 bis 14: Wenn aber jener kommen wird, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit einführen; denn er wird nicht von sich selber reden, sondern was er hört, das wird er reden, und was da kommt, wird er euch verkündigen. Der wird mich verherrlichen; denn er wird es von dem Meinigen nehmen und euch verkünden. Alles, was der Vater hat, ist mein: darum habe ich gesagt, daß er es von dem Meinigen nimmt und euch verkünden wird. Joh. 14, 18: Ich will euch nicht Waisen lassen, ich komme zu euch. Beim Blick auf alle diese Stellen können wir den Inhalt derselben in einige Hauptpunkte zusammenfassen. 1. Das eine Mal ist es der Vater, der auf die Bitte Jesu und auf seinen Namen den Heiligen Geist sendet, das andere Mal ist es der erhöhte Jesus selbst, der diese Verheißung erfüllt. Daraus ergiebt sich, daß der Heilige Geist vom Vater ausgeht, aber durch Vermittlung des Sohnes gesendet wird, welche Vermittlung demnach derart ist, daß bald der Vater, bald der Sohn als Urheber der Geistessendung erscheint. 2. Der Heilige Geist heißt in der Grundsprache Paraklet (Luther zu eng: Tröster, aber auch Fürsprecher umfaßt nicht den ganzen Begriff); denn Paraklet bedeutet soviel als Anwalt oder Beistand, der die Sache der Jünger vertritt, ihr Recht verteidigt und mit Rat, Trost und Stärkung ihnen beisteht nach ihrem Bedürfnis. Er heißt „der andere Anwalt", nämlich als Christus, der bisher ihr Lehrer, Berater und Beschützer war, also der, welcher der unsichtbare Ersatz und Stellvertreter seiner sichtbaren Gegenwart sein, und welcher nicht mehr, wie Jesus jetzt, wieder von ihnen genommen, sondern mit ihnen sein wird bis in Ewigkeit. 3. Er heißt näher „der Geist der Wahrheit", der Inhaber, Träger und Vermittler der diese Wahrheit enthaltenden Gottesoffenbarung. 4. Das Werk, das er an den Jüngern ausrichten wird, ist Fortführung und Vollendung des von Jesus selbst bisher ausgeführten Heilswerkes; er wird ihnen dasselbe innerlich aneignen, zum bleibenden geistigen Eigentum machen durch Belehren, Erinnern und Aufschließen alles dessen, was er ihnen an Vorschriften und Ermahnungen, besonders auch an diesem letzten Abend noch, direkt oder indirekt gegeben hat; denn der Schatz, den der Heilige Geist in sich trägt, ist „die ganze Wahrheit" oder die Wahrheit in ihrer Gesamtheit, nicht nur ein Stück derselben, nicht nur ein Strahl aus Gottes Licht; wem deshalb der Geist gegeben wird, der empfängt die innere Erleuchtung

und Leitung durch die ganze Wahrheit; der Heilige Geist führt ihn nicht bloß mit einem Stück der Wahrheit, mittelst unvollendeter Erkenntnis in seinem geistlichen Leben, weiter und leitet Herz und Willen von ihm so, wie es der ganzen Wahrheit entspricht. 5. Dieses Werk des Heiligen Geistes ist eine Verherrlichung Jesu; dieser wird vor ihren Augen groß und herrlich werden; der Heilige Geist wird sie nicht von Jesus abziehen, sie aber auch nicht über Jesum empor- und hinausheben, als könnten sie seiner hinfort entbehren und als wären sie selbst stark genug, um von ihm, als dem Weinstock, sich scheiden und von selbst in die Höhe wachsen zu können, vielmehr bewirkt der Heilige Geist gerade die innere, lebendige Verbindung mit dem Weinstock und ist das Mittel, durch welches sie stets Saft und Kraft aus demselben ziehen. Denn was er ihnen geben wird an Lehre, an Erleuchtung, an Verkündigung, an Kraft und Trost für alle Lagen und Bedürfnisse, das wird er alles nur von ihm, von Jesus, nehmen, denn der gesamte Wahrheitsbesitz des Vaters gehört ihm, dem Sohn, zu eigen, der in intuitiver Gemeinschaft des Vaters gewesen (1, 18), vom Vater ausgegangen (8, 42), geheiligt (10, 36) und gesandt ist zur Vollbringung seines Werkes auf Erden. Joh. 14, 18: Ich will euch nicht Waisen (nicht als solche, die nach meinem Weggang verwaist sein werden, zurück-) lassen, ich komme zu euch. Diese Worte sind wieder verschieden erklärt worden. Die einen haben sie von seinem endgeschichtlichen Kommen, von seiner Parusie, verstanden, die andern von seiner Auferstehung, von einzelnen Erscheinungen des Auferstandenen und von der neuen Verbindung mit ihm. Diese beiden Anschauungen sind unstreitig gegen den Kontext, gegen die Worte V. 20. 21. 23 und 16, 22—23. Denn es ist überall hier von einer höheren, geistigen Gemeinschaft, von einer neuen bleibenden Verbindung der Jünger mit Christo die Rede. Deshalb haben die meisten neueren Ausleger, wie auch schon Calvin, darunter mit Recht das geistige Kommen durch den Paraklet verstanden, weil in diesem Christus selbst, nur in andrer Modalität, zu seinen Jüngern gekommen ist. Selbstverständlich tritt die Vollendung auch dieser geistigen Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo erst bei seiner endgeschichtlichen Wiederkunft ein; aber wer durch den Heiligen Geist mit ihm vereinigt ist, der führt hinieden keinen Waisenstand mehr. 6. Wenn es Kap. 14, 17 heißt, die Welt könne den Geist der Wahrheit nicht empfangen, weil sie ihn nicht schaut, noch erkennt, so wird damit der innere Gegensatz zwischen den Jüngern und den Ungläubigen hervorgehoben. Es fehlt diesen die innere Empfänglichkeit für den Geist

und sein Wirken, und diese Unempfänglichkeit hat ihren Grund darin, daß sie nicht fähig sind zu dem inneren Schauen, für das erfahrungsmäßige Gewahrwerden und Erkennen des Geistes: sie schaut ihn nicht und erkennt ihn nicht, er ist ihr darum etwas Fremdes, Unbekanntes, so daß bei solchen kein subjektiver Anknüpfungspunkt für den Geistesempfang vorhanden ist. „Nach ihrer Meinung", sagt Schlatter, „ist er überhaupt nicht da. Blind geht die Welt an seinen Werken vorbei und leugnet seine Gegenwart. Und da doch seine Wirkungen unleugbar sind und man seine Stimme hört, wie Nikodemus sagt, so mißdeutet und verdreht sie ihn. Verstehen kann sie ihn nicht, nicht begreifen, was er will und wohin er zielt. Darum erklärt sie für dunkel, was helles Licht ist, für Träumerei, was Wahrheit ist, und zeigt auch hier wieder, wie tief ihre Geschiedenheit von Gott ist, die sie ebensowenig zum Geist als zu Christus kommen läßt." Daraus erhellt zugleich, was davon zu halten ist, wenn so manche heutzutage, Theologen und Nichttheologen, unter dem Heiligen Geist der Schrift nichts anderes verstanden wissen wollen, als den Gemeingeist, wie er in der Christenheit im großen und ganzen, d. h. überall da, wo getaufte Christen sind, waltet und wirkt, ohne Rücksicht auf den Glauben, auf die ganze innere Stellung solcher Getauften zu den Grundwahrheiten des biblischen Christentums. 7. Joh. 20, 22: Und da er dies gesagt hatte, blies er sie an und sagte zu ihnen: empfanget den Heiligen Geist. Der Auferstandene, der durch Schloß und Riegel nicht gehindert, in geheimnisvoller Beherrschung des Raumes und der Natur, in den Kreis der versammelten Jünger tritt, erteilt ihnen hiermit feierlich den Auftrag zu ihrem Boten- und Zeugengang durch die Welt. Dazu verleiht er ihnen die nötige geistige Ausrüstung, wenn es heißt: „er blies sie an und sagte zu ihnen: empfanget den Heiligen Geist". Es ist unrichtig, das Anblasen bloß als Symbol der Mitteilung des Heiligen Geistes aufzufassen, denn das entspricht weder dem vorangehenden „Ich sende euch", noch dem „empfanget". Es ist vielmehr eine wirkliche Mitteilung des Heiligen Geistes zu verstehen, denn das „empfanget" kann nicht den erst zukünftigen Empfang des Geistes verheißen, wie einige meinen, sondern es spricht den jetzigen wirklichen Empfang aus, wie die meisten erklären. Die spätere volle Geistesausgießung am Pfingsttage, durch welche Christus im Paraklet wiederkam, bleibt davon unberührt. Für den besonderen Beruf aber wird den Jüngern hier eine wirkliche Erstlingsgabe des Heiligen Geistes mitgeteilt, und das konnte der Auferstandene um so eher, als seine Menschennatur bereits in die Verklärung übergegangen war.

Aber noch eine andere und zwar synoptische Stelle gehört hierher, in welcher Jesus ebenfalls seine Person voranstellt und alles, was er Großes verheißt, unmittelbar an seine Person knüpft, nämlich Matth. 11, 28—29: Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, so will ich euch erquicken. Nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen, so werdet ihr Erquickung finden für eure Seele. Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht. So spricht der, welcher nach dem unmittelbar Vorangehenden sagen kann: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater". Er redet diese Worte aus seinem innigen, einzigartigen Sohnesverhältnis heraus, aus dem Verhältnis unbeschränkter und vorbehaltsloser Herrschaft, in welchem er zu dem Vater steht, sowohl hinsichtlich der Erkenntnis als auch der Macht, welche er mit dem Vater teilt. Es ist also wiederum das Bewußtsein königlicher Macht und göttlicher Majestät, in welchem dieses Wort ausgesprochen ist, ähnlich wie Jes. 45, 22, wo Gott, der Herr, der Heilige in Israel, aller Welt Ende zu sich ruft. Und auch hier wieder ist es nicht eine besondere Lehre oder Weisheit, zu welcher er seine Einladung ergehen läßt, sondern es ist seine eigene Person, an welche er alles knüpft, was er geben kann und will: „zu Mir kommet". Und bei aller persönlichen Hoheit, deren er sich bewußt ist: wie thut sich doch hier sein ganzes Heilandsherz vor uns auf in demütiger Herablassung und holdseliger Freundlichkeit: Kommet und wartet nicht länger auf einen andern; ich bin's, lasset mich nicht auf euch warten! Ich bin's, der euch aus aller Not helfen kann und der euch geben will, was kein anderer Mensch euch zu geben vermag; er, der ewige Sohn des Vaters, der den ganzen Reichtum von Gnade und Wahrheit in sich trägt, steht hier vor euch und ruft euch zu sich! Und was verheißt er hier? „Erquickung" lautet die große Verheißung: „Ich will euch erquicken". Und diese Erquickung ist zunächst nichts Äußerliches, sondern etwas Tiefinnerliches. Befreiung von der Anklage des Gesetzes, das Keiner wahrhaft gehalten hat, Befreiung von dem Druck des Sünden- und Schuldbewußtseins für alle, die diesen Druck empfinden und darunter seufzen, Erquickung der Seele durch einen Frieden, der höher ist als alle Vernunft, durch den Frieden des Gewissens, den Frieden der Versöhnung mit Gott. Mit einem Wort: er ist der, welcher die tiefsten Bedürfnisse der menschlichen Seele allein wahrhaft und ganz zu befriedigen vermag. Und was verlangt er von den Menschen dazu? Nichts, als daß sie zu ihm kommen, daß sie sich ihm gläubig übergeben und sich an

ihn anschließen, und für alle, die dem nachkommen, wird der Gehorsam in seiner Nachfolge, der Gehorsam gegen sein Wort und Gebot, nur „eine leichte Last und ein sanftes Joch" sein, weil er nicht mehr aus äußerem Zwang, sondern aus freudigem Herzen, aus dem Trieb dankbar-kindlicher Gegenliebe hervorgeht, welche sein Wort: „das ist meine Speise, daß ich thue den Willen meines Vaters" zur seligen Losung des eigenen Lebens macht. — Alle diese Selbstbezeichnungen Jesu mit den dazu gehörigen Prädikaten, wie wir sie der Reihe nach aus ihrem Zusammenhang, in dem sie stehen, und nach ihrem biblischen Wortsinn zu erklären suchten, dürften doch wohl für die christologische Frage von entscheidender Bedeutung sein, und nicht leicht wird jemand leugnen können, daß, was hier darüber ausgesagt ist, über Maß und Grenze des bloß Menschlichen weit hinausgeht.

Stellen wir nun auch hier wieder alles das, was wir in den oben angeführten Stellen als Sinn und Inhalt der Selbstbezeichnung Jesu als Gottes Sohn und der damit verbundenen Prädikate gefunden haben, kurz zusammen, so ist das Ergebnis folgendes: Jesus als Sohn Gottes ist der theokratische König, der Messias; er ist der Sohn und Erbe des Gottesreichs im Gegensatz zu den Knechten (den Propheten); er ist der Bräutigam seiner Gemeinde, über die Propheten und Apostel erhaben; er ist Davids Sohn und Herr mit über alles Menschliche erhabener Würdestellung; höher als die Engel, aber mit menschlicher Beschränkung seines Wissens; er hat eine Machtbefugnis über das All, über Himmel und Erde, das Bewußtsein der ihm verliehenen Herrschermacht, ein absolutes Sohnesverhältnis zum Vater im Unterschied von allen anderen Söhnen Gottes; es besteht ein Wechselverhältnis zwischen der absoluten Erkenntnis des Sohnes und des Vaters auf Grund einer Wesensgemeinschaft zwischen Vater und Sohn; Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater in der Taufformel, Gleichheit der Wirksamkeit des Sohnes und des Vaters; die Macht, Tote zu beleben im ethischen, wie im physischen Sinne; Gleichheit der Ehre und eben damit auch der göttlichen Würde des Sohnes und des Vaters; Rechtfertigung seiner Gottessohnschaft gegenüber dem jüdischen Vorwurf der Gotteslästerung; Einzigartigkeit seiner Gemeinschaft mit dem Vater unter Voraussetzung seines vorirdischen Seins; Wechselverhältnis zwischen der Verherrlichung des Vaters und des Sohnes, die Verherrlichung des einen ist immer zugleich

Verherrlichung des andern; die Kraft des Gebetes im Namen Jesu; das ewige Wesensverhältnis des Sohnes zum Vater; der Eingeborene als Bezeichnung eines nicht bloß auf sittlicher Vollkommenheit beruhenden, sondern ein ewiges, vorweltliches Sein in sich schließenden Verhältnisses des Sohnes zum Vater.

Sinn und Inhalt der übrigen Selbstbezeichnungen Jesu, in denen das Sohnesverhältnis nicht ausdrücklich hervorgehoben wird: Jesus heißt der vom Heiligen Geist gesalbte, geweissagte Messias, der Erfüller des Gesetzes und der Propheten; das Gutsein Christi im Verhältnis zum Gutsein Gottes; im Verhältnis zu seiner Gemeinde der Vermittler ihrer Gebete und ihrer Gebetserhörung; seine beständige, auch durch den Tod nicht unterbrochene Gnadengegenwart in der gläubigen Gemeinde; sein himmlischer Ursprung unter Voraussetzung seines vorirdischen Seins beim Vater; der Wahrheitszeuge von Anfang seines Wirkens an; seine unmittelbare Erkenntnis des Göttlichen als Folge seines vorweltlichen Lebenszustandes (unmittelbares Schauen Gottes); seine ewige, reale, persönliche Präexistenz; das ewige Leben als die rechte Erkenntnis des wahrhaftigen Gottes und seines Abgesandten; er ist die absolute Offenbarung und adäquate Selbstdarstellung Gottes in seiner Person, seine Lehre ist der adäquate Ausdruck des göttlichen Gedankens und Willens; im Unglauben an ihn ist das Gericht schon gegeben; seine Selbstbezeichnung: „Ich bins", als Ausdruck seiner göttlichen Majestät und Erhabenheit, die Macht dieser Selbstbezeichnung gegenüber seinen Feinden; er ist der Herr auch über die Kräfte der Natur; er ist der persönliche Licht- und Lebensspender, der Inhaber und Vermittler der wahren Gotteserkenntnis; das lebendige Brot vom Himmel als die wahre Lebensspendung durch seine Hingabe in den Tod; der gute Hirte als das Ideal (persönlicher Inbegriff aller Vollkommenheiten) rechter Hirten; Princip und Urheber der Auferstehung und des Lebens für sich und andere; der persönliche Inbegriff der absoluten Wahrheit (die Wahrheit ist sein Wesen), die persönliche Lebensquelle; der in die Welt gekommene Wahrheitskönig als Träger der göttlichen Offenbarung; er ist der Herr im himmlischen Vaterhause und der Vermittler der Wohnungen desselben für seine Gläubigen; er verheißt und sendet den Heiligen Geist als Ersatz und Stellvertreter seiner sichtbaren Gegenwart auf Erden für die Seinen;

er hat das Bewußtsein königlicher Macht und Majestät in Verbindung mit der demütigsten Herablassung zu den schuldbeladenen Menschenkindern.

Was nun das Verhältnis der synoptischen Berichte über diese Selbstbezeichnungen Jesu und über die Aussagen derselben überhaupt zu der johanneischen Darstellung betrifft, so hat man nicht selten, besonders in neuester Zeit, nicht bloß einen Unterschied, sondern geradezu einen Gegensatz in der christologischen Grundanschauung derselben finden wollen, so daß beide einander heterogen wären; man hat demnach den synoptischen Christus den historischen und den johanneischen den dogmatischen oder auch den idealen Christus genannt, man hat „Hellenismus" in der johanneischen Darstellung gefunden und den angeblichen Gegensatz nicht selten so weit gesteigert, daß man das Christusbild der Synoptiker alles Wunderbaren und Übernatürlichen entkleidet und bis auf die Linie des bloß Menschlichen, bis zu der ebionitischen Vorstellung herabgedrückt hat. Das sollte dann eben „der historische Christus" sein im Gegensatz zu dem Bilde, welches Johannes von Christus zeichnet, eine Vorstellung, wie sie nicht bloß in theologischen, sondern häufig auch in nichttheologischen Kreisen von Gebildeten verbreitet ist. Es ist das aber nichts weniger als eine voraussetzungslose, unbefangene Beurteilung der Sache, vielmehr eine solche, welche hauptsächlich von einem dogmatischen Standpunkt aus geleitet ist; ein solcher historischer Christus ist in der That nur noch, mit Kähler zu reden*), der „sogenannte", aber nicht mehr der „geschichtliche, biblische" Christus. Es ist an solcher Behauptung nur so viel wahr, daß die meisten Aussprüche, welche der Person Jesu Christi die höchsten Prädikate beilegen, mithin die Grundlage für den hohen Begriff, für das göttliche Wesen derselben bilden, johanneischen Ursprungs sind; es ist ferner wahr, daß die synoptischen Aussprüche teils nicht so prägnant, teils dem Umfang nach beschränkter sind, als die johanneischen, so daß verhältnismäßig nur eine geringere Anzahl von synoptischen Stellen in dieser Beziehung mit den johanneischen verglichen werden können. Allein deshalb ist man noch lange nicht berechtigt, den synoptischen Christus für einen bloß galiläischen Rabbi oder menschlichen Sittenprediger und menschliches Tugendvorbild, allenfalls noch in der Gestalt eines religiösen Genius, auszugeben. Denn einer vorurteilslosen, unbefangenen Betrachtung der synoptischen

*) Vortrag von 1892.

Berichte kann es doch nicht entgehen, daß auch in ihnen Aussagen über Christi Person vorkommen, nur *seltener* vorkommen, welche ihn weit über die Grenze des Menschlichen erheben. Wir denken dabei zunächst gar nicht an die von ihm berichteten *Wunder*, die wir überhaupt in unserer ganzen bisherigen Auslegung von Schriftstellen außer Betracht gelassen haben, weil auch andere, als er, nach der Schrift Wunder gethan haben; die Eigentümlichkeit seiner Wunder läßt sich nur im Zusammenhang seiner Geschichte überhaupt anschaulich machen. Oder wenn man schon um der Wunder willen, wie sie von Johannes berichtet werden, dessen Aussagen über Christus als eine unhistorische Zuthat ansehen will, so ist doch nicht zu übersehen, daß das Christusbild der Synoptiker fast als mit einem noch reicheren Kranz von Wundererzählungen ausgeschmückt erscheint, als das des Johannes. Aber ganz abgesehen von den Wundern finden sich an dem Totalbilde von Christus noch gar manche Züge in der synoptischen Darstellung, welche den johanneischen vollkommen an die Seite gestellt werden können, in denen alles Wesentliche, was die johanneischen Stellen Hohes und Großes von Christus aussagen, teils mitgegeben, teils mitverbürgt ist; ja, es finden sich sogar Stellen in den Synoptikern, welche die stärksten Züge übermenschlichen Wesens in der Person Jesu Christi enthalten, Prädikate, welche bei Johannes kaum eine Parallele haben, wie z. B. Matth. 28, 18 von der Machtbefugnis des erhöhten Christus über Himmel und Erde (vergl. mit Joh. 3, 5) und Matth. 28, 20 von seiner wirksamen Allgegenwart unter den Seinen. Hat man doch selbst von seiten einer freien Kritik Stellen wie Matth. 11, 27 und Luk. 10, 22, wo ihm eine und zwar *ihm allein* zukommende adäquate Gotteserkenntnis zugeschrieben wird, eine zutreffende Umschreibung und Zusammenfassung des ganzen Evangeliums Johannes genannt. Aber auch seine Machtvollkommenheit, Sünden zu vergeben im Namen des Vaters, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen, seine Autorität, die er dem Sabbathgebot gegenüber geltend macht, seine Vollmacht, den Heiligen Geist zu senden, welcher für die ganze Menschheit bestimmt, ihr die Gewißheit der wahren Erlösung und der absoluten Vollendung giebt; dann wieder seine persönliche Sündlosigkeit und Heiligkeit, seine Verklärung durch Auferstehung, Erhöhung zur Rechten der Kraft Gottes, seine dereinstige Wiederkunft in der Herrlichkeit zur Auferweckung der Toten und zum Vollzug des allgemeinen Weltgerichts, — das sind alles Züge auch der synoptischen Darstellung, welche ihn unendlich über alles Menschliche hinausheben. Ja, gerade diese eschatologische Seite seines Wesens ist so sehr mit der Weltidee überhaupt verknüpft, daß er auch das Künftige auf sich zurückführt

und daß eben damit die Bedeutung seiner Erscheinung als eine durchaus universelle, nach Raum und Zeit allumfassende, als eine absolut entscheidende auf dem höchsten Gebiete erscheint. Es sind überhaupt genau genommen nur zwei Momente, welche der johanneischen Darstellung ganz eigentümlich sind, aber doch vielleicht wenigstens in der Voraussetzung von Stellen, wie Matth. 11, 27; Matth. 28, 18, indirekt enthalten sind, einmal nämlich seine Aussage über seine ewige, vorzeitliche und überzeitliche Wesensgemeinschaft mit dem Vater (Präexistenz), wofür Matthäus und Lukas seine übernatürliche Erzeugung vom Heiligen Geist haben, und dann seine Aussage über das Verhältnis innigster Lebenseinheit und Lebensgemeinschaft, in welches er durch den heiligen Geist mit den Seinen tritt, worin man bekanntlich „Mysticismus" gesehen hat. Man könnte diesen Unterschied zwischen den beiden Berichten auch kurz dahin zusammenfassen, daß man sagt, in den drei ersten Evangelien sei mehr der äußere geschichtliche Verlauf des irdischen Lebens und Wirkens Christi von unten nach oben dargestellt, im dritten Evangelium dagegen sei die Person Christi mit allem, was er lehrt und thut, von oben nach unten in ungleich ausdrucksvollerer Weise in den Mittelpunkt des ganzen Inhaltes gestellt. Jedenfalls ist durchaus kein triftiger Grund vorhanden, einen inneren Gegensatz zwischen den beiderlei Darstellungen zu statuieren, am allerwenigsten dann, wenn, was kaum zu bezweifeln ist, angenommen werden darf, daß dem Johannes bei Abfassung seines Evangeliums die synoptischen Berichte, teilweise oder ganz, nicht unbekannt gewesen sein konnten.*)

III. Apostolische Zeugnisse über die Person Jesu.

Nach diesen Selbstbezeichnungen Jesu über seine Person, wie sie uns in Verbindung mit bedeutungsvollen Prädikaten aus den vier kanonischen Evangelien entgegengetreten sind, wenden wir uns nun zu den Aussagen, welche uns von den Aposteln über Jesu Person in den Schriften des

*) In der theologischen Zeitschrift von Schlatter und Cremer, 2. Jahrg., 5. Heft hat Schlatter nicht weniger als 100 kürzere und längere Parallelen in den Worten Jesu nach Johannes und Matthäus zusammengestellt und wörtlich abdrucken lassen, auf die wir hier hinweisen.

Neuen Testaments aufbewahrt sind, Aussagen, welche ja größtenteils von Augen- und Ohrenzeugen des Herrn herrühren und deshalb von ganz besonderer Bedeutung für uns sein müssen. Wir beginnen mit einigen Aussagen des Apostels Johannes.

Joh. 1, 1—2: Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott. Solchergestalt war es im Anfang bei Gott.

Das Evangelium beginnt mit einem längeren Eingang (1, 1—18), den man in der theologischen Sprache den Prolog nennt. In diesem Prolog führt der Evangelist den Grundgedanken aus, daß in der geschichtlichen Person Jesu das uranfängliche Wesen des Sohnes zur Erscheinung gekommen sei. Diese Lehrweise ist dem Johannes ganz eigentümlich und tritt an die Stelle des synoptischen Berichtes über den menschlichen Ursprung, über die Geburt und Kindheit, über das Werden und Wachsen des Herrn. Johannes geht davon aus, daß der Sohn Gottes von Anfang an göttlichen Wesens gewesen sei, wie Gott selbst, und die eigentümliche Wesensbezeichnung desselben in seinem ewigen Sein findet er eben in dem Ausdruck „Wort" oder nach der Grundsprache Logos. Zu beachten ist dabei, daß es nicht heißt: Wort Gottes, sondern das Wort schlechthin und daß dasselbe nicht gleich „Vernunft" bedeutet. Ganz willkürlich haben gewisse Ausleger für den Logos das Partiz. Akt. des Zeitwortes «legon» im Sinne von Lehre: auctor verbi divini, oder das Partiz. Pass. «legomenos» im Sinne von „Verheißner" setzen wollen, um den johanneischen Logosbegriff zu beseitigen, weil er ihrem dogmatischen Standpunkt nicht entspricht. Mit den Worten: „im Anfang" nimmt der Apostel offenbar Bezug auf 1. Mos. 1, 1: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde"; aber er geht damit über 1. Mos. 1, 1 hinaus, steigert diesen Begriff zum absoluten Begriff der Vorzeitlichkeit und will sagen, daß, als alles anfing, Welt und Zeit, das Wort allein nicht anfing, sondern schon da war. Deshalb heißt es auch nicht: im Anfang wurde das Wort, wie es von der ganzen Kreatur gilt, sondern es war schon da vor allen geschaffenen Wesen und Dingen und vor der Zeit selbst, in welcher sich dieselben entwickelten, womit allein schon ausgesprochen ist, daß das Wort, der ewige Sohn Gottes, kein Geschöpf war, wie die Welt mit all ihren Einzelwesen es ist. Man hat nun von jeher gefragt, wie wohl Johannes dazu gekommen sei, das ewige Wesen des Sohnes Gottes mit diesem Ausdruck „Wort" zu bezeichnen. Es ist durchaus nicht nötig und durch nichts in der Schrift angezeigt, denselben aus fremdartigen zeitge-

nössischen Vorstellungen abzuleiten, wie man versucht hat.*) Die Vorstellung von einem ewigen Sein dessen, der in seinem geschichtlichen Leben

*) Solche fremdartige Stoffe hat namentlich die neue kritische Schule der johanneischen Darstellung des Logos unterzuschieben versucht. Man ist damit sogar auf die orientalische Emmanationslehre und auf die griechische Philosophie, wie auf Platos Idee von der Weltseele oder auf den stoischen Gedanken eines alldurchdringenden Weltgeistes zurückgegangen. Mit Vorliebe aber glaubte man die jüdisch-alexandrinische Philosophie als Quelle des johanneischen Logosbegriffs betrachten zu sollen, welche im Laufe des ersten Jahrhunderts in Alexandrien blühte und als deren Hauptrepräsentant der jüdische Philosoph Philo, ein älterer Zeitgenosse Jesu, angesehen wird, wobei man angenommen hat, daß die Ideen dieser Philosophie auch in Kleinasien verbreitet und dem Johannes daselbst bekannt geworden seien. Allein, wenn auch nicht zu verkennen ist, daß manche Ähnlichkeit mit einzelnen Begriffen und Ausdrucksweisen der philonischen Logostheorie bei Johannes sich findet, so ist doch die Verbreitung derselben in Kleinasien durchaus nicht nachgewiesen und dazu kommt noch als Hauptsache, daß diese philonischen Spekulationen über das göttliche Wesen und die Logoslehre des Johannes grundverschieden voneinander sind. Dem Philo ist Gott ein rein transcendentales, absolut deistisches Wesen, das mit der Welt (Materie oder Hyle) in keinerlei Berührung treten darf, ohne sich selbst zu verunreinigen, denn die Welt ist nach Philo das Böse. Er muß deshalb ein Mittelwesen haben zwischen Gott und der Welt, welches die göttlichen Bilder der endlichen Dinge der Welt hineinzusenken hat und dieses Mittelwesen ist ihm der Logos, welchen er aber nicht als Wort, sondern als „Vernunft" und zwar als die „durch alle Wesen allgemein verbreitete Vernunft" auffaßt. Diesem Vernunftwesen legt er dann von seinem jüdischen Standpunkt aus die Namen Erzengel, Hoheprieſter, Sohn, zweiter Gott bei, so daß man mit Niedner sagen kann, „es sei keine Stelle, welche die hypostatische (persönliche) Unterscheidung von Gott und Logos fordert, dagegen seien viele Stellen, welche sie ausschließen". Den Bildern der in der göttlichen Vernunft enthaltenen Dinge giebt Philo dann verschiedene von den philosophischen Schulen entlehnte Namen und nennt sie bald Ideen nach Plato, bald Ursachen nach den Stoikern, Dämonen nach der griechischen und Engel nach der jüdischen Volkssprache. Von einer Fleischwerdung des Logos aber findet sich in diesen Spekulationen Philos keine Spur. Mit einem Wort: die philonische Logostheorie ist von dem johanneischen Logosbegriff inhaltlich so gänzlich verschieden, daß man nach den Forschungen bedeutender neuerer Theologen von einer inneren Verwandtschaft beider völlig absehen muß. Die philonische Logostheorie ist eine wesentlich kosmisch-naturalistische Potenz, ohne Beziehung zu der theokratisch-messianischen Hoffnung Israels und es bleibt höchstens die Möglichkeit, daß in den johanneischen Schriften „der geläufige Ausdruck aufgegriffen wurde, um zu zeigen, daß er in dem erschienenen Jesus Christus seine (höhere) Wahrheit habe" (Harnack, Dog. Gesch. S. 38), eine Möglichkeit, welcher die viel größere Wahrscheinlichkeit gegenübersteht, daß Johannes den Ausdruck Logos gar nicht dem philonischen Gedankenkreis entnommen, sondern direkt dem alttestamentlichen Schöpferwort nachgebildet hat.

von Johannes als der Sohn Gottes und als der Messias erkannt war, war ihm einesteils aus den Reden Jesu, wie sie in seiner Erinnerung lebten, und anderenteils aus dem Sprachgebrauch des Alten Testamentes, das ja von dem ewigen Sohn Gottes geweissagt hatte, gegeben worden. Hier fand er neben Gott vielfach dessen Wort genannt in seiner schaffenden, erhaltenden und regierenden Wirksamkeit (Jerem. 1, 4. 11 und Jes. 2, 1), in welcher es Gottes Wesen und Willen thatsächlich offenbarte, und da es ja eben das Wesen des Wortes ist, die inneren Gedanken des Redenden zu offenbaren, so lag es nahe, den Sohn, welcher bei seinem Erscheinen auf Erden der Offenbarer des Vaters gewesen war, in diesem Worte den nach seinem ursprünglichen Wesen spezifischen Offenbarer Gottes, seiner Geheimnisse, Gedanken und Ratschlüsse zu erkennen. Dieses schöpferische, überall und unmittelbar wirksame Wort wurde von der hebräischen Poesie personifiziert (Ps. 33, 6; 107, 20; 147, 15; Jes. 55, 10) und es wurden ihm deshalb göttliche Eigenschaften und Thätigkeiten beigelegt (Ps. 33, 4; Jes. 40, 8; Ps. 119, 105). In den Apokryphen, besonders im Buch der Weisheit 7, 7. 11, finden wir die Weisheit in solcher Weise personifiziert und zwar als wesentlich aus Gott hervorgegangenes Lichtwesen. Was aber dort nur poetische Objektivierung war, erkennt der Apostel als Hinweisung auf das ewige Sein des Sohnes Gottes, als Bezeichnung seines persönlichen Wesens, als Bezeichnung dessen, der die Selbstoffenbarung Gottes ist und darum auch der persönliche Träger der göttlichen Offenbarung oder der ewige Offenbarer Gottes. Von diesem Verhältnis des Logos zu Gott in seinem vorweltlichen Sein sagt nun Johannes weiter, daß es „bei Gott war". Der Sinn dieser Worte: „bei Gott" wird in der deutschen Übersetzung nicht genau wiedergegeben. Der Ausdruck „bei" in der Grundsprache bezeichnet die Richtung oder Bewegung zu Gott hin, und daraus ergiebt sich der Gesichtspunkt des ursprünglichen Gemeinschaftsverkehrs zwischen dem Logos und Gott, wonach der Logos nicht als identisch mit Gott, sondern als von ihm unterschieden dargestellt wird, jedoch ohne daß die wesentliche Einheit derselben aufgehoben würde. Wie nun dieser Gemeinschaftsverkehr des Logos mit Gott gedacht ist, zeigt Joh. 17, 24, wonach der Vater den Sohn vor Grundlegung der Welt geliebt, und Joh. 6, 46 und 8, 38, wonach Christus Gott in seinem vorgeschichtlichen Sein geschaut hat. Dieser Logos nun, heißt es weiter, ist Gott, wobei Gott Prädikat und nicht Subjekt ist, und dieses Prädikat, welches viel mehr ist als z. B. Ebenbild Gottes, ist nicht bloß als allgemeiner Eigenschaftsbegriff „gött-

lich" oder „gottartig", wie einige zur Abschwächung des Prädikats Gott gewollt haben, zu fassen, sondern muß in seiner substantivischen Bedeutung erhalten bleiben. V. 2: „Solchergestalt (Luther: dieses) war es im Anfang bei Gott", verbindet in nachdrücklicher Wiederholung die Hauptbestandteile des V. 1 zu einem einzigen und bereitet das in V. 3 Gesagte vor. Den ganzen Inhalt der johanneischen Aussage über den Logos faßt Meyer in folgenden Worten zusammen: „Unter dem Logos, dessen Vorstellung dem Johannes unter den Begriff der persönlichen Subsistenz fällt, ist nichts anderes zu verstehen, als die vorzeitlich (vgl. Kol. 1, 15 ff.) in Gott immanente, zur Vollziehung des Schöpfungsaktes aber hypostatisch aus Gott hervorgegangene und seitdem als schöpferisches, belebendes und erleuchtendes persönliches Prinzip auch in der geistigen Welt wirkende wesentliche Selbstoffenbarung Gottes, diesem selbst an Wesen und Herrlichkeit gleich (vgl. Phil. 2, 6), welche göttliche Selbstoffenbarung in dem Menschen Jesus leiblich erschienen ist und das Werk der Welterlösung vollzogen hat." Einige Ausleger, wie de Wette und Beyschlag, haben zwar die persönliche Subsistenz des Logos als eines selbstbewußten, denkenden und willenskräftigen Ich verneint, allein die Gründe, aus denen Liebner, Weiß und Godet an der Persönlichkeit festhalten, scheinen uns von entscheidendem Gewicht zu sein.

V. 3: Alles ward durch dasselbe und ohne dasselbe ward nichts, was geworden ist.

Diese neue Aussage über die Beteiligung des Logos an der Weltschöpfung ist dem Johannes ohne Zweifel durch das „Wort" (1. Mos. 1) nahegelegt gewesen, wonach Gott die Welt durch Vermittlung des Wortes geschaffen hat. Nachdem er aus der Selbstaussage Christi die Erkenntnis geschöpft, daß derselbe göttlichen Wesens und uranfänglich bei Gott gewesen, ergab sich ihm zugleich, daß derselbe auch an der Weltschöpfung beteiligt und das weltschöpferische Wort gewesen sein müsse. Christus kann hiernach als der präexistente Logos in seinem vorirdischen Sein in Beziehung auf die schöpferische Thätigkeit Gottes nur eine analoge Mittlerstellung gehabt haben, wie er sie in seinem irdischen Sein als Vermittler des Heils gehabt hat. Die Aussage des Johannes ist daher nicht aus einer Spekulation über ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt geflossen, sondern sie ist nur die Übertragung der specifischen Bedeutung Christi in seinem geschichtlichen Leben auf sein vorirdisches Sein. „Alles", sagt Johannes, „ward durch das Wort", und dieses alles ist in dem-

selben Sinne zu verstehen, wie in Matth. 11, 27: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater". Dieses alles ist somit der Inbegriff aller geschaffenen Dinge, das sämtliche Vorhandene, und wenn noch ausdrücklich hinzugefügt wird, „daß ohne dasselbe (Wort) nichts ward" von dem, was geworden ist, so erhält das „alles" dadurch den Sinn des Unbegrenzten. Bei der ganzen Schöpferthätigkeit Gottes war mithin der Logos das Organ, der Mittler, durch welchen der Akt der Weltschöpfung vollzogen worden ist. An einen polemischen Gegensatz gegen die Philonische Lehre von der zeitlos vorhandenen Hyle oder gegen Cerinths Lehre von der Schöpfung durch den Demiurgen ist hier ebensowenig zu denken, als an die Annahme, daß der Logos dadurch in seiner Erhabenheit über die Äonenreihen bezeichnet werden solle. Dergleichen Erklärungen sind ganz unbegründete Vermutungen, zu denen keinerlei Anlaß vorhanden ist. Völlig verfehlt ist die Beschränkung des „alles" von seiten der Socinianer auf „die neue, geistige, sittliche Schöpfung des Evangeliums". Die Stellung des Logos ist in dem „durch" dasselbe (ist alles geworden) bezeichnet, womit eben die mittlerische Thätigkeit des Logos als des Organs bei der Weltschöpfung charakterisiert wird.

Joh. 1, 4—5: In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen: und das Licht scheint in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht ergriffen. Wie der Logos das Prinzip ist, welches die geschaffenen Wesen aus dem Nichtsein in das Sein versetzt, so ist es fortwährend für die geschaffene Welt die Lebensquelle, das schöpferische Leben, wie es sich in den Wirkungen des vielverzweigten Lebens in der Welt manifestiert. Man beachte, daß „Leben" hier ohne Artikel steht, also nicht, wie Luther übersetzt: das Leben. Leben ist bei Johannes ein viel umfassender Begriff. Wie Gott überhaupt das selbständig-lebendige Sein ist, so ist der Logos das vollkommene Leben in sich, obgleich er es vom Vater mitgeteilt erhalten hat. Dieses Leben ist nun hier in der umfassendsten, unbeschränktesten Bedeutung zu nehmen. Es ist daher weder bloß vom physischen Leben, sofern es die alles erhaltende Kraft ist, noch bloß vom geistlichen, oder, wie es Johannes sonst gewöhnlich gebraucht, vom ewigen Leben zu verstehen, vielmehr sind alle Seiten des Lebens, alles, was überhaupt Leben heißt, darin inbegriffen. In diesem Sinne wird es hier von den meisten Auslegern aufgefaßt. Der Ausdruck Leben bezeichnet somit das Sein in seinem vollkommenen Bestand und in seiner regelmäßigen Entwickelung und zwar für jedes einzelne Lebewesen nach seinem Maß, seinem Zweck und seiner göttlichen Bestimmung. Bei einem

Teil der geschaffenen Wesen beschränkt sich die ordentliche Entwickelung auf das physische Leben, bei andern erhebt es sich zum geistlichen und sittlichen Leben und kann bei ihnen zum ewigen Leben werden. Kurz, das Leben im Logos ist hier Lebensgrund und Lebensquelle für die gesamte Kreatur. Gewichtige Schrifterklärer beziehen diese Schilderung von der Lebensoffenbarung und Lebenswirkung des Logos auf die Urzeit.*) „Es ist die Rede von einer ersten Blütezeit, während welcher der Logos noch keinem Widerstand in dem Weltall begegnete und dasselbe befruchten konnte, indem er ihm je nach der Fassungskraft der dasselbe bildenden Wesen den Reichtum seines Lebens mitteilte." Im 2. Glied des Verses 4 geht die Darstellung des Apostels auf das Verhältnis des Logos zur Menschheit über: „und das Leben war das Licht der Menschen". Wie der Lebensquell, so war der Logos auch der Lichtquell, das Erleuchtungsmittel für die vernünftige Kreatur.

Was ist nun unter dem „Licht" hier zu verstehen? Darüber gehen die Auffassungen der Ausleger wieder auseinander. Wir unsrerseits sagen: das Licht heißt dieses Leben im Logos, weil er die absolute Gottesoffenbarung ist und als solche Quelle nicht nur der wahren Erkenntnis Gottes, sondern der göttlichen Wahrheit überhaupt, durch deren Aufnahme und Aneignung dem Menschen die Erleuchtung in theoretischer wie in praktischer Beziehung zu teil wird; der Mensch wird durch sie ein Erleuchteter, „ein Kind des Lichtes", während er ohne sie in der Finsternis bleibt. Mit Recht setzen auch hier wieder manche Ausleger diese Wirksamkeit des Logos vor seine Fleischwerdung, also in die Urzeit, in den Unschuldsstand der Menschen, ehe noch durch die Sünde die Finsternis hereingebrochen war. Dafür spricht einmal das Imperfektum „war", welches eine geschichtliche Periode anzeigt, und diese Periode kann keine andere sein als die Schöpfungszeit; dann aber spricht dafür auch der Zusammenhang mit V. 3, wo das Schöpfungswerk genannt ist. Daß aber die Wirkungen jenes Urverhältnisses, in welchem der Logos als Lebensquelle das noch ungetrübte Licht der Menschen war, auch in der späteren Zeit, obwohl durch das Eindringen der Sünde gebrochen, nicht aufgehört haben, das sagt der folgende Vers 5, wodurch sich eine vollständige Parallele mit Röm. 1, 20 bildet: „Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen". Dieser Gegensatz von Licht und Finsternis ist durch den Sündenfall der Menschen entstanden; Finsternis bezeichnet somit den sündigen Zustand der Menschen.

*) So Lange, Meyer, Godet gegen Weiß.

Aber diese Finsternis ist keine absolute geworden; das Licht im Leben des Logos behielt seine, wenn auch beeinträchtigte, doch ununterbrochene Wirksamkeit in der gefallenen Menschheit: es *scheint* und leuchtet noch von Anbeginn bis jetzt; es umfaßt also die erleuchtende Wirksamkeit des vorgeschichtlichen, wie des auf Erden erschienenen Logos, und diese ist nicht etwa auf die Offenbarung durch die Propheten beschränkt, sondern in der auf alle Zeiten ausgedehnten Bedeutung zu fassen. Ganz verfehlt ist die gnostische Annahme eines uranfänglichen, dualistischen Gegensatzes zwischen Licht und Finsternis; der Gegensatz ist vielmehr erst eingetreten mit dem geschichtlichen Anfang der Sünde. Die Finsternis ist nun der Zustand und die Verfassung, welche der göttlichen Wahrheit, dem Lichte widerstreben und in welchen die Herrschaft der Lüge und der Sünde aufgerichtet wird, die positive Verkehrung der Wahrheit ins Gegenteil. Die Finsternis ist die Gesamterscheinung der Sünde in all ihren feindlichen Gestalten und Wirkungen, zusammengefaßt als Reich der Finsternis in der Menschheit. „*Die Finsternis hat es nicht ergriffen.*“ Damit ist aber nicht eine absolute Negation der durchdringenden Wirksamkeit des Lichtes gesetzt, denn dann würde ja das gekommene Evangelium nichts ausgerichtet haben, vielmehr wird durch diesen Satz „*ergriff* (nicht begriff) *es nicht*“ nur gesagt, daß die Finsternis das Licht der Wahrheit sich nicht angeeignet, nicht davon Besitz genommen, sondern im Unglauben es von sich abgewiesen hat, sodaß es ihr fern und fremd blieb. Dadurch wird der ungläubige Mensch gleich einem Reben, der vom Weinstock abgelöst ist und keinen Saft mehr aus demselben erhält. Statt der wachsenden Erkenntnis des Guten, welche aus der Lebensgemeinschaft mit dem Logos hervorgeht, nimmt die Verblendung überhand, die guten Regungen treten zurück und das Böse in all seiner mannigfachen Gestalt erhält die Oberhand.

Gleichwohl leuchtet das Licht noch; die in der Welt herrschende Finsternis widerstrebt zwar seinen Wirkungen, kann aber die letzteren nicht unterdrücken. Es wird nun in folgenden Worten, V. 6—13, das Zeugnis Johannes des Täufers eingefügt, welches den Zweck hat, das Verhältnis des Logos zur Menschheit nach seiner Fleischwerdung darzulegen: *Es trat ein Mensch auf, abgesandt von Gott, Johannes hieß er, dieser kam zum Zeugnis: um zu zeugen vom Licht, auf daß alle durch ihn glauben möchten. Nicht er war das Licht, sondern zeugen sollte er vom Licht. Das wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, war: der da kommen sollte in die Welt. Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn geworden und*

die Welt hat ihn nicht erkannt. In sein Eigentum kam er, und die Seinen nahmen ihn nicht an. So viele ihn aber aufnahmen, ihnen hat er die Macht verliehen, Gottes Kinder zu werden, als die an seinen Namen glauben, — die nicht aus Blut und nicht aus Fleisches-, nicht aus Manneswillen, sondern aus Gott gezeugt sind. Das Auftreten des Täufers wird hier ausdrücklich als eine göttliche Sendung bezeichnet und sein Zeugnis ruhte auf einer ihm gewordenen göttlichen Offenbarung von dem in der menschlichen Erscheinung Jesu Christi gekommenen Lichte. Die Anführung des Täufers an dieser Stelle war eine Repräsentation des ganzen prophetischen Zeugnisses von Christo in konzentrierter, persönlicher Gestalt. Seine Rede wird „Zeugnis" genannt, was mehr ist als bloße Predigt. Vom Bußprediger wird er hier zum Propheten, der das Herannahen des messianischen Reiches verkündigt, und zum Vorläufer des Messias Jesus Christus, auf dessen Erscheinung er hinweist. Denn „das wahrhaftige Licht", d. h. das echte, seiner Idee entsprechende Licht, wie es weder Johannes noch irgend ein anderer war, war bereits vorhanden in der Welt, aber die Welt hat es nicht erkannt. Wäre das Wort in „göttlicher Gestalt" in seiner himmlischen Glorie auf Erden erschienen, dann wäre die Vermittlung des Glaubens durch einen besonderen Zeugen nicht nötig gewesen. Aber weil es in der Verhüllung des Fleisches erschienen war, konnte die Welt in ihrer Verblendung es nur erkennen vermittelst des Zeugnisses. Luther sagt deshalb: „Und ist also Johannes ein Diener und Führer zum Licht, das da ist Christus". So war der Zweck dieses Zeugnisses des Johannes der, den Glauben an Jesum Christum bei den Menschen zu vermitteln. Das dreimalige „Welt" in V. 10: „er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden und die Welt hat ihn nicht erkannt", steigert den tragischen Gegensatz zur Erreichung des Zweckes: war das Licht schon in der Welt und ist diese durch dasselbe geworden, so hätte sie es umsomehr erkennen sollen und können vermöge der inwendigen sittlichen Urverwandtschaft mit dem schöpferischen Lichte. Es war deshalb selbstverschuldete Verblendung, in welcher die Welt dem anerschaffenen Zuge zum Lichte nicht folgte. Darauf folgt nun noch eine Steigerung des Kontrastes in den Worten: „in sein Eigentum kam er und die Seinen nahmen ihn nicht an". Unter dem „Eigentum" ist das jüdische Volk gemeint, das dem Messias von Jehovah zu eigen gegeben worden ist; von den Juden sollte das Heil kommen und sich von da über die ganze Welt ausbreiten (Joh. 4, 22; Matth. 8, 12). Daß er in seinem Eigentumsvolk auftrat, dessen Glieder die Seinigen waren, das hätte sie um so mehr bereitwillig machen

sollen, ihn aufzunehmen. Es hätte eine nationale und offizielle Anerkennung sein sollen, mit welcher das Eigentumsvolk dem Messias zujauchzen sollte. Statt dessen aber geschah das Gegenteil; die Seinen nahmen ihn im großen und ganzen nicht auf, wenn auch einzelne an ihn glaubten. Denjenigen aber, welche ihn aufnahmen, verlieh er, nicht die Würde oder die Möglichkeit, wie einige erklären, sondern die Macht, d. h. den realen Rechtstitel der Gotteskindschaft, womit natürlich kein Rechtsanspruch oder ein eigenes, inneres Können der Menschen gemeint ist, weil dieselbe ein Gnadengeschenk Gottes durch Christum ist und bleibt. Denn nur Christus ist seit seiner Geburt, also von Haus aus, Sohn Gottes, darum der Eingeborene, die Gläubigen aber werden Kinder Gottes durch den Glauben an Christum, durch die Geburt aus Gott. Der Begriff der Kinder Gottes wird noch näher bestimmt durch den Zusatz: „nicht aus Geblüte, nicht aus Fleisches- und nicht aus Manneswillen, sondern aus Gott" sind sie gezeugt, wodurch der Weg natürlich-menschlicher Entstehung oder Zeugung ausgeschlossen wird.

Joh. 1, 14: Ja, das Wort ward Fleisch und schlug seine Hütte unter uns auf, und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit. Damit gelangt nun der Apostel auf den eigentlichen Höhepunkt seiner Schilderung von der heilbringenden Wirksamkeit des Logos, welche er an den Gläubigen durch Verleihung des Kindschaftsrechtes übt. Aus eigener, tiefster Erfahrung heraus spricht er jetzt zum erhebenden Schluß des Prologs das große Ereignis aus, durch welches den Gläubigen das höchste Heil gebracht worden ist, und dieses Ereignis ist die Fleischwerdung des Logos, seine Erscheinung in der irdischen Welt und zwar so, daß er, welchem alles sein Dasein verdankt, welcher uns selbst geschaffen hat, ganz und gar ein Glied unserer Menschheit geworden ist. Der Ausdruck „Fleisch" steht im Gegensatz gegen die rein göttliche, immaterielle Natur des Logos, und der ganze Satz will sagen, daß er diesen immateriellen Zustand verlassen und in eine andere Existenzform übergegangen ist, eine andere Wesentlichkeit angenommen hat, mit welcher er den Schranken von Raum und Zeit sich unterworfen, ohne daß dadurch seine göttliche Logosperson berührt worden wäre. Die notwendige Voraussetzung dabei ist, daß er nicht bloß als „Prinzip" oder als „ewige Idee", wie einige wollen*)

*) So besonders Beyschlag (Neutestamentl. Theologie und früher Christologie) im Widerspruch gegen die meisten Ausleger der älteren wie der neueren Zeit.

— denn die wirkliche Fleischwerdung eines „Prinzips" oder die Verkörperung einer „ewigen Idee" ist dem Johannes wie der biblischen Anschauung überhaupt fremd —, sondern als leiblich-reale Persönlichkeit auf Erden erschienen ist, um das Werk der Erlösung unter den Menschen ausführen zu können, wie denn auch die Worte „das Wort ward Fleisch" den bestimmten Akt in seiner geschichtlichen Vollendung bedeuten. Und diese Menschheit, in welche die Logos-Person übergegangen, umfaßt alle Wesensbestandteile eines wirklichen Menschen, also Seele und Geist, so gut wie den Leib, die Seele als Trägerin des animalen Lebens, der Geist als Substrat des menschlichen Selbstbewußtseins und des höheren Lebens, wodurch der Apollinaristische Irrtum ein für allemal ausgeschlossen ist. Damit haben wir nun den Begriff der Gottmenschheit Jesu Christi, in welcher man von alters her die beiden Seiten seines Wesens, die göttliche und die menschliche, schriftgemäß zusammenfaßt, obgleich dieser Ausdruck im Neuen Testament nicht vorkommt. Und er schlug seine Hütte (oder sein Zelt) unter uns auf, Luther: er wohnte unter uns. Diese Worte sind Erfüllung der Verheißung von dem Wohnen Gottes unter seinem Volk Israel (2. Mos. 25, 8; 29, 45 u. s. w.), als der Schechina, die einst in der Stiftshütte und im Tempel sich offenbarte. Das „Zelt oder die Hütte" (2. Pet. 1, 13), in welcher der Logos in der Erscheinung Christi unter seinen Gläubigen wohnte, ist eben seine menschliche Wesenheit. Wir schauten seine Herrlichkeit; sie gab sich seinen Gläubigen durch die Hülle seiner menschlichen Gestalt zu erkennen und wurde, unter dem Eindruck seiner ganzen Erscheinung und Wirksamkeit, Gegenstand sinnenfältiger Wahrnehmung oder ihrer leiblichen Anschauung, so daß hier von einem „inneren Schauen" keine Rede ist. Sie war eine Herrlichkeit „als des einzigen oder eingeborenen Sohnes", d. h. eine solche, wie sie dem Wesen des Sohnes Gottes als dessen, wie der Vater keinen anderen Sohn hat, entsprach, womit eben das einzigartige Sohnesverhältnis Christi ausgesprochen wird. Denn diese Gottessohnschaft ist nicht durch ethische Zeugung, nicht durch Adoption, wie bei den anderen Kindern Gottes, geworden, sondern sie beruht auf seinem ewigen, übernatürlichen Wesensverhältnis zum Vater. Die nähere Bestimmung: vom Vater, drückt sein Ausgegangensein, seine Herkunft vom Vater aus. Joh. 3, 16 wird diese Bezeichnung „Eingeborener" Christo selbst in den Mund gelegt. Voll Gnade und Wahrheit, heißt es weiter. Damit wird das Resultat des Schauens der göttlichen Herrlichkeit des Eingeborenen für die Gläubigen dargestellt. Schon im Alten Testament waren die beiden wesentlichen Charakterzüge Gottes die Gnade

und die Wahrheit, 2. Mos. 24, 6: „reich an Gnade und Wahrheit". Die Gnade ist die Quelle alles Heils: die erbarmende Liebe Gottes zu den Sündern hat den Logos Mensch werden lassen, daß er den an ihn Glaubenden das höchste Heilsgut, die Gotteskindschaft und damit das ewige Leben durch sein ganzes Wirken auf Erden vermittelte. Die Wahrheit aber ist nicht eine Summe von einzelnen Wahrheiten, sondern die vollständige und erschlossene Realität der göttlichen Dinge und Heilsgedanken oder das geoffenbarte Wesen Gottes in seinem ganzen Rat und Willen, wie diese in adäquater Weise durch das Walten des menschgewordenen Logos enthüllt worden sind.

Hierher gehören noch einige verwandte Stellen aus den Briefen des Johannes, vor allem die Stelle 1. Joh. 1, 1—3: Was von Anfang war, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir geschaut und unsere Hände betastet haben in betreff des Wortes des Lebens — ja das Leben ist offenbar geworden und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, welches war bei dem Vater und ist uns offenbar geworden — was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft habet mit uns. Und zwar ist unsere Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus.

Die Worte: „was von Anfang war", sind verschieden ausgelegt worden, teils weil der ganze Satzbau etwas verwickelt ist, teils auch, weil der dogmatische Standpunkt der Ausleger wesentlichen Einfluß auf die Erklärung geübt hat. Ziemliche Verbreitung unter den neueren Auslegern hat die Erklärung der Socinianer gefunden, welche das unbestimmte Neutrum „was" lediglich auf die Lehre Jesu von Anfang seines öffentlichen Lebens bezogen, eine Erklärung, die hernach bald unverändert, bald mit Modifikationen von anderen aufgenommen worden ist. Gegenwärtig aber ist sie fast allgemein als unhaltbar aufgegeben. Der Parallelismus der Stelle mit Joh. 1, 1 ist unverkennbar. Der Ausdruck: von Anfang an, hat offenbar denselben Sinn, wie in Joh. 1, 1 und bezeichnet den Uranfang alles Seins, der über aller Zeit hinaus liegt, das ursprüngliche Sein, das Urreelle, das absolute Sein, welches jedes Gewordensein in der Zeit ausschließt. Damit ist aber das Wesen dessen, den die Apostel verkündigen, von vornherein als ein solches bezeichnet, welches übermenschlicher, göttlicher Natur ist. Das was, welches in dieser Weise charakterisiert wird, ist zunächst nicht die Person Christi in ihrer historischen Erscheinung, sondern das tiefste, ewige Wesen derselben, d. h. eben der uranfängliche

Logos, wie er vor seiner menschlichen Erscheinung beim Vater war und zwar, ehe die Welt war. Diese Bezeichnung des Logos durch das Neutrum „was" erklärt sich daraus, daß der Apostel bei der Erhabenheit und Überschwenglichkeit innerer Herrlichkeit keine Worte fand, welche diesen Inhalt in adäquater Weise fassen konnten, und deshalb mit einem Gefühl der Unbestimmtheit sich ausdrückte. Allein wenn der Apostel sogleich mit geflissentlichem Nachdruck mit den Augen- und Ohrenzeugen des irdischen Lebens Jesu sich zusammenfaßt, so setzt das voraus, daß der Träger jenes uranfänglichen Wesens ein sinnlich wahrnehmbares Fleischeswesen geworden sei. Darum eilt dann der Apostel von dem ursprünglichen, ewigen Sein des Logos alsbald zu seinen Kundgebungen in der Geschichte. Die Worte: gehört, gesehen mit unsern Augen, beschaut und mit unsern Händen betastet, bilden eine Klimax der sinnenfälligen Wahrnehmung; hören ist die unterste Stufe, die noch eine gewisse Ferne offen läßt, gesehen und mit besonderem Nachdruck verstärkt, mit unsern Augen beschaut, markiert schon eine gewisse Unmittelbarkeit der Wahrnehmung mit dem Nebenbegriff des Verweilens und den nächsten, unmittelbarsten Verkehr drückt dann das mit unsern Händen betastet aus. Damit ist der Apostel von dem überirdischen Sein des Logos zu dem historischen Erscheinen desselben in der Person Jesu Christi übergegangen. Das Höchste, was er von ihm zu sagen weiß, ist ausgesprochen in dem „Wort des Lebens", welches einen selbständigen Zusatz bildet zu den drei Relativsätzen und als Wesensbezeichnung des in Jesu Christi Fleisch und damit Objekt sinnenfälliger Wahrnehmung gewordenen Subjekts, als des Offenbarungsmittlers, anzusehen ist. Auf diesem historischen Realismus beruht die Verkündigung des Apostels. Ist nun unsere Stelle im Sinne von Joh. 1, 1 und also im Geiste des Verfassers derselben zu verstehen, so kann das „Wort des Lebens" nichts anderes sein, als der persönliche Logos, der das Leben der Menschen ist, also nicht eine einzelne Eigenschaft oder ein einzelnes Wort, sondern der totale Inhalt aller in der Welt sich offenbarenden Gottes- und Lebenskräfte. Die wesentliche Wirkung dieses Wortes im Verhältnis zur Menschheit ist also das Leben, das wahre, ursprüngliche, göttliche Leben. Dieses göttliche Leben war, noch ehe das Wort Fleisch geworden, schon wirksam in der Welt, aber seine volle, vollendete Erscheinung und Offenbarung, die bleibende Wirksamkeit unter den Menschen begann erst in und mit dem geschichtlich aufgetretenen Jesus Christus. Der Offenbarungsmittler ist daher der alleinige Lebensmittler, der das wahre Leben nicht nur selbst als ewigen Besitz in sich trägt, sondern es auch den

Menschen vermittelt, so viele ihrer an seinen Namen glauben. Und dieses wahre, göttliche Leben, wie es in der geschichtlichen Erscheinung in Christo, in Tod und Auferstehung die Probe eines nicht erst in der Zeit gewordenen, sondern ewigen Lebens bestanden hat, ist der Inhalt der apostolischen Verkündigung. Den Endzweck dieser Verkündigung giebt der Apostel an in den Worten (V. 3): damit auch ihr Gemeinschaft habet mit uns und zwar ist unsere Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus. Diese Gemeinschaft ist zunächst nicht die (mit den Aposteln gemeinsame) Einheit und Gemeinschaft mit Gott und seinem Sohn, sondern die Gemeinschaft des Glaubens mit denen, die das Wort verkündigen, also mit den Appsteln. Diese, welche das Wort des Lebens unmittelbar erlebt und erfahren haben, sind gleichsam der Stamm, der immer mehr in der Welt sich ausbreitet und alle diejenigen, die ihr Wort gläubig annehmen, sind die Äste und Zweige, die aus diesem Stamm der christlichen Urgemeinde herauswachsen. Aber das höhere Gemeinschaftsband, welches sie untereinander verbindet, ist die Gemeinschaft mit dem Vater, dessen Schauen in Christo fortan den eigentlichen Mittelpunkt ihres ganz in ihn sich versenkenden Lebens ist und mit seinem Sohne Jesus Christus, der ihnen durch seine Selbstoffenbarung in Wort und Werk dieses Leben vermittelt. Vater und Sohn sind also in gleicher Weise und in gleichem Maße die Begründer der Lebensgemeinschaft, welche hier beschrieben wird, der Vater, sofern das Leben von Uranfang an von ihm stammt und der Sohn, sofern in ihm uranfängliches und darum göttliches Wesen und Leben geschichtlich offenbar geworden ist.

Diese untrennbare Zusammengehörigkeit von Vater und Sohn zum wahren Lebensbesitz und zur Lebensgemeinschaft wird nun noch in den weiteren Stellen hervorgehoben Kap. 5, V. 10—12: Wer an den Sohn glaubt, hat das Zeugnis in sich; wer Gott nicht glaubt, hat ihn zum Lügner gemacht, weil er nicht geglaubt hat an das Zeugnis, welches Gott gezeugt hat über seinen Sohn. Und dies ist das Zeugnis: daß uns Gott ewiges Leben gegeben hat und dieses Leben in seinem Sohn ist. Wer den Sohn hat, hat das Leben, wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht. Der erste Satz von V. 10 gehört noch aufs engste mit dem vorigen Vers 9 zusammen, wo von dem Zeugnis die Rede ist, welches Gott selbst von seinem Sohn gezeugt hat. Der Apostel will nämlich zeigen, daß dieses Gotteszeugnis über seinem Sohn nicht etwa das bloße Abstraktum einer Schlußkette von Reflexionen, sondern ein reelles, thatsächliches Zeugnis ist und

darum sagt er: wer an den Sohn glaubt, der hat das Zeugnis in sich selbst, faktisch als eine innere Erfahrung, denn der Gläubige hat an dem ihm einwohnenden, von Gott empfangenen Geist, welcher nach V. 6—8 ein wesentliches Moment des Zeugnisses Gottes ist und welches ihm von Christo zeuge, das Zeugnis Gottes auf reelle, thatsächliche Weise. Und eben daraus besteht die innere Selbstgewißheit seines Glaubens. Wer Gott nicht glaubt, hat ihn zum Lügner gemacht, weil er nicht geglaubt hat an das Zeugnis, welches Gott gezeugt hat über seinen Sohn. Damit schildert der Apostel die ganze Größe der Versündigung, die in der Verweigerung des Glaubens an das Zeugnis Gottes über seinen Sohn besteht. Denn durch solche Versagung des Glaubens giebt der Mensch sich nicht bloß als ungläubig überhaupt zu erkennen, sondern er macht geradezu Gott zum Lügner. Denn sein Unglaube erscheint als Ablehnung einer ausdrücklich und feierlich als reine Wahrheit sich gebenden Erklärung Gottes und setzt voraus, daß Gott in diesem Falle bewußt und absichtlich die Unwahrheit gesagt, d. h. gelogen habe.

V. 11: Und dies ist das Zeugnis: daß uns Gott ewiges Leben gegeben hat und dieses Leben in seinem Sohn ist. Wer den Sohn hat, hat das Leben, wer den Sohn nicht hat, hat das Leben nicht. Der wesentliche, praktische Inhalt dieses Zeugnisses ist hiernach die Verleihung des ewigen Lebens im Glauben an den Sohn Gottes als das in der Welt erschienene Leben. In diesem Glauben liegt die innere Bestätigung und Erfahrung des Gotteszeugnisses über den Sohn. Weil dieses von Gott uns geschenkte Leben in seinem Sohn begründet ist, darum zeugt dieses Leben in uns dafür, daß Jesus der Sohn Gottes sei, weil er nur als der Sohn, der uranfänglich in Gemeinschaft mit dem Vater ewiges Leben hatte, dasselbe auch uns vermitteln konnte. Der Besitz des wahren Lebens ist also schlechthin an den Besitz des Sohnes im Glauben gebunden, was in dem Schlußsatz V. 12 zuerst positiv und dann negativ ausgedrückt ist. Wir sehen uns damit wieder in den Centralpunkt christologischer Wahrheit hineingestellt. Wenn das höchste Gut, das ewige Leben, nicht minder an den Sohn Gottes als an den Vater gebunden ist, so kann das Verhältnis, in welchem beide zu einander stehen, unmöglich ein bloß moralisches oder auch kindschaftliches im gewöhnlichen Sinne des Wortes, es muß vielmehr ein ewiges Wesensverhältnis sein, denn nur bei einem solchen ist es erklärlich, daß beide, Vater und Sohn, in gleicher Weise und unter derselben Bedingung des Glaubens als Lebensspender für die Menschheit erscheinen. Das wahre, ewige Leben ist das Element,

in welchem beide einerlei Wesen haben von Anbeginn der Welt. Und eben weil der Sohn im Besitz des ewigen Lebens ist, so sind auch seine Worte ein Ausfluß dieses Lebens, so daß Petrus (Joh. 6, 68) sagen kann: „Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens", wie denn Jesus selbst bezeugt: „die Worte, die ich zu euch gesprochen, sind Geist und sind Leben". Joh. 20, 31 heißt es ähnlich: diese (Zeichen) sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben Leben habet in seinem Namen". Derselbe Gedanke ist enthalten 2, 23: „Der ist der Antichrist, der den Vater verleugnet und den Sohn. Jeder, der den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht; wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater", und in 4, 14 und 15: „Und wir, wir haben es geschaut und bezeugen es, daß der Vater den Sohn abgesandt hat als Heiland der Welt. Wer nun bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott und er bleibt in Gott." Weil der Vater und der Sohn in wesentlicher Gemeinschaft miteinander stehen, so hat die Leugnung des einen konsequenterweise immer auch die Leugnung des andern zur Folge. Der Begriff „Sohn" greift auch hier in das innerste Wesen Gottes; die Leugnung des Sohnes vergreift sich darum am Wesen Gottes, an dem Vater, selbst, und wer so den Sohn leugnet, der hat auch den Vater nicht, und kommt dahin, daß er ein leeres Gedankenbild von Gott hat, das er sich selbst gemacht hat. Das „Erkennen" ist nicht bloß ein äußerliches „Herr, Herr" sagen, sondern ein Akt inneren Glaubens und Lebens und darum der Ausdruck tieferer Gemeinschaft, wie Matth. 10, 32 und Röm. 10, 10. Vergl. damit Joh. 8, 19—20: „Jesus antwortete: ihr kennet weder mich noch meinen Vater. Wenn ihr mich kenntet, so kenntet ihr auch meinen Vater."

„Darum ist's in der Christenheit ein leeres Gerede, wenn man auf seinen Glauben an Gott und auf seine allgemeine Religiosität pocht, während man in Christo den Sohn Gottes nicht anerkennen und überhaupt seine Frömmigkeit nicht auf Christum gründen will. Alle diejenigen, welche sich eine willkürliche Vorstellung von Gott gemacht haben, namentlich eine solche Vorstellung, in der entweder seine Heiligkeit oder seine Liebe nicht zum vollen Recht kommt, wollen freilich in Christo Gott nicht sehen. Aber eben sie haben auch nicht den wirklichen Gott, sondern irgend einen Götzen. Und ebenso scheuen sich auch alle diejenigen vor der Anerkennung Christi als des Sohnes Gottes, welche ihren Gott sich nicht wollen nahe treten lassen, sondern ihn lieber in einer gewissen Ferne behalten wollen, aus der er ihnen nicht lästig wird. Je kräftiger und reiner in einem Menschen

die Gottesidee lebt, desto bereitwilliger erkennt er Christum als den Sohn Gottes an und destomehr tritt bei ihm der abstrakte Gottesgedanke zurück gegen die konkrete Anschauung und das lebendige Bild Gottes in Christo, namentlich auch für die Praxis." *)

1. Joh. 4, 1—4: Geliebte, glaubt nicht jedem Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind: denn es sind viele Lügenpropheten ausgegangen in die Welt. Daran erkennet den Geist Gottes: jeder Geist, der bekennet Jesus Christus im Fleisch gekommen, ist aus Gott; und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott, und das ist das Wesen des Antichrist, wovon ihr gehört habt, daß er kommt, und jetzt ist er schon in der Welt. Ihr seid aus Gott, Kinder, und habt sie überwunden, weil der in euch größer ist als der in der Welt.

In den heidenchristlichen Gemeinschaften Kleinasiens, an welche dieses Sendschreiben gerichtet ist und deren oberster Leiter bald nach dem Tode des Apostels Paulus Johannes geworden war, waren damals innere Zustände vorhanden, die den Apostel veranlaßten, die Mitglieder dieser Gemeinschaften zur Prüfung der Geister aufzufordern, eine Aufforderung, die übrigens zu allen Zeiten, in denen christliche Gemeinden vorhanden sind, nötig ist. Denn es ist eine Erfahrung, die man immer wieder machen kann, daß häufig fremdartige Bildungselemente aller Art sich an die Lehre Christi und seiner Apostel hängen und die ursprüngliche, reine Wahrheit derselben zu verunstalten, wo nicht gar das christliche Princip selbst in seiner Wurzel anzutasten drohen. So war es damals in jenen Gemeinschaften der Fall und diese Gefahr ist für die Christen allezeit, heute so gut damals, vorhanden. Damals nämlich waren Irrlehrer oder „Lügenpropheten" unter ihnen aufgetreten, welche die Glieder jener Gemeinschaften zu verderblichen Häresieen zu verführen suchten, Geister, die nicht aus Gott waren, nicht im göttlichen Geiste wirkten, obwohl auch eine höhere Geistesmacht in ihnen sich kundgab, und darum mit Unrecht mit dem Prophetennamen sich schmückten. Wer waren nun diese Irrlehrer in den kleinasiatischen Christengemeinden? Solche waren es, wie wir aus den Worten des Apostels selbst erfahren, welche die wahre Fleischwerdung, also die wahre Menschheit des ewigen Gottessohnes und darum die Identität des Menschen Jesus mit dem himmlischen Christus leugneten. Das aber war nichts anderes als der gnostische Doketismus, wie er in ver-

*) Rothe, praktische Erklärung des ersten Johannesbriefes S. 84.

schiedener Form und Gestalt in der damaligen christlichen Kirche sich verbreitete. Für die nichttheologischen Leser dieser Blätter bemerken wir: die Gnostiker waren solche Geister, welche die specifisch-christliche Wahrheit mit allerlei Spekulationen griechischer und orientalischer Theosophie zu vermengen und damit die gesunde Lehre der Apostel zu verfälschen suchten. Und „Doketismus" nennt man diese Richtung deshalb, weil nach ihr der historische Christus nur ein Scheinmensch gewesen sei und in Wirklichkeit nur eine scheinbare Leiblichkeit gehabt habe. Als Repräsentant dieser gnostischen Lehranschauung galt damals der Gnostiker Cerinth, ein jüngerer Zeitgenosse des Apostels Johannes, welcher lehrte, daß der himmlische Äon Christus sich wohl bei der Taufe mit dem menschlichen Jesus sich vereinigt, aber vor dem Tode sich wieder von ihm getrennt habe. Besonders mit diesem Cerinth und seiner Lehre haben die meisten Ausleger unsres Briefes die Irrlehrer, vor welchen der Apostel warnt, in Verbindung gebracht. Deshalb giebt der Apostel den Christen für eine besonnene Prüfung der Geister, wie sie ihnen notthue, als entscheidendes Kennzeichen an, woran man erkennen könne, ob sie aus Gott sind, die Fleischwerdung, die reale Menschheit in der geschichtlichen Erscheinung Christi. Wer also die realmenschliche Offenbarung dieses ewigen göttlichen Wesens, dieses eigentliche Heiligtum der Menschheit, geringschätzt oder gar leugnet, der, sagt der Apostel, ist nicht aus Gott; er bleibt aber bei dieser Negation nicht stehen, sondern fügt V. 3 noch hinzu, ein solcher Geist ist der Geist des Antichrists, ein widergöttlicher, dämonischer Geist. Der Brief erhält dadurch natürlich eine gewisse polemische Tendenz, wie einerseits gegen die Unlauterkeit und Lauheit im christlichen Leben der Gemeinden überhaupt, so andrerseits namentlich gegen das verführerisch in die Gemeinden eindringende häretische Unwesen. Aber diese seine Polemik ist keine unmittelbare; er läßt sich nicht weiter auf eine eigentliche Bestreitung oder Widerlegung der Irrlehrer oder gar auf persönliche Angriffe auf dieselben ein, sondern beschränkt sich darauf, mehr in allgemeinen Ausdrücken vor Verführern und Irrlehrern zu warnen und ihnen die nötige Prüfung der Geister zu empfehlen. Von dem Apostel Paulus wissen wir (nach 1. Kor. 12, 10), daß diese Geisterprüfung zu den besonderen Charismen der ersten Christengemeinden gehörte. Das Gegenteil von solchem antichristlichen Leugnen der realen Menschheit Christi ist „das Bekennen" dieser christlichen Grundwahrheit, welches der Ausdruck innerer Überzeugung ist. Schon nach 2, 18 haben die Christen gehört, daß der Antichrist komme; aber weil der Apostel schon dort diese Weissagung als erfüllt erklärt hat, so hebt er noch einmal hervor, daß in

jenen Pseudopropheten der geweissagte Geist des Antichrists bereits in der Welt sei. Der Schlußvers 4 enthält eine Beruhigung für die Leser; die Erscheinung der erwähnten Irrlehre und des antichristlichen Geistes, der in ihr offenbar geworden, soll sie nicht ängstlich machen: nicht fürchten sollen sie sich vor diesen Irrgeistern oder sich durch sie einschüchtern lassen, denn sie hätten durch ihre Geburt aus Gott ein neues Wesen und Leben empfangen und der Besitz desselben sei der Sieg über alle Irrlehre; der Gott, der durch ihre Wiedergeburt in ihre Herzen gekommen, sei stärker als der in der Welt, als der Fürst dieser Welt, dessen Kinder die genannten Irrgeister sind; daher der Ausdruck: „ihr habt sie überwunden". In dem zweiten Brief „an die auserwählte Herrin und ihre Kinder" wiederholt er V. 7 denselben Gedanken: denn viele Irrlehrer sind ausgegangen in die Welt, die nicht bekennen Jesus Christus, wie er kommen sollte im Fleische; dies ist der Irrlehrer und der Antichrist, Worte, die keiner besonderen Erklärung mehr bedürfen. Wir sehen aus all dem, daß auch nach den Briefen des Johannes die Gottmenschheit Christi im vollen Sinn des Wortes der Kardinalpunkt seiner christologischen Lehranschauung ist. Auch von der Wiederkunft Christi redet der Apostel noch in dem ersten Briefe, nämlich in Kap. 2, 28 und 4, 17: Und nun Kinder, bleibet in ihm, damit wir, wenn er geoffenbart wird, Zuversicht haben und nicht von seiner Seite beschämt werden bei seiner Ankunft. — Darin ist die Liebe an uns vollendet, daß wir Zuversicht haben am Tage des Gerichts, weil, wie er ist, so auch wir sind, in dieser Welt. Die Worte greifen auf 2, 18 zurück und schließen das Bisherige mit einer auf „die letzte Stunde" bezüglichen Ermahnung ab. Aus dem ganzen Zusammenhang der ersten Stelle geht deutlich hervor, daß unter dem „Geoffenbartwerden" die Wiedererscheinung Christi in seiner himmlischen Herrlichkeit zu verstehen ist. Mit dem „wenn er geoffenbart sein wird" wird nicht ein bestimmter Zeitpunkt, sondern nur die Wirklichkeit desselben ausgedrückt. Allerdings redet Johannes von der Parusie Christi nicht in der prophetisch-symbolischen Sprache, wie wir sie bei den Synoptikern finden, er kommt auch seltener darauf zu sprechen, als diese, denn auch im Evangelium thut er dies nur in seinen Abschiedsreden, besonders in Kap. 16, wo zugleich von einem mit seiner Auferstehung verbundenen geistigen Kommen die Rede ist, welches gerade bei Johannes stärker hervortritt, als bei den Synoptikern. In der Stelle 4, 17 wird auch gesagt, daß dieses Geoffenbartwerden Christi eine Wiederkunft zum Gerichte sei. Mit dieser Hinweisung auf

Christi Wiederkommen zum Gerichte verbindet der Apostel zugleich eine ermutigende Zusprache: die Christen sollen eine zuversichtliche Freudigkeit haben, die Freudigkeit eines guten Gewissens und nicht beschämt zurücktreten bei dem Gedanken an die Parusie Christi. Nicht minder sollen sie daraus einen mächtigen Antrieb erhalten zum „Bleiben in ihm", zur Heiligung und zur rechten Bereitschaft auf diese große Zeit, in welcher sie Christo unter die Augen treten müssen, denn nichts könnte dem Christen entsetzlicher erscheinen, als die Möglichkeit, dem zum Gerichte erscheinenden Christus gegenüber sich fürchten zu müssen in dem Augenblick, in welchem die Vollendung des Heils eintritt, nicht der Herrlichkeit sich freuen zu können, sondern scheu vor ihr zurückbeben zu müssen.

Nachdem wir in unsrer Auslegung johanneischer Aussagen über die Person Jesu Christi und der ihm beigelegten Prädikate im Evangelium 1, 3 gefunden haben, daß dem vorweltlichen Logos auch bei der Weltschöpfung eine mittlerische Thätigkeit zugeschrieben wird, so lassen wir hier die ähnlichen Stellen aus den paulinischen Briefen und aus dem Hebräerbrief folgen, in welchen derselbe Gegenstand behandelt wird, denn sowohl der Apostel Paulus als auch der Verfasser des Hebräerbriefes befinden sich in dieser Beziehung in völliger Übereinstimmung mit dem Apostel Johannes. Die ausführlichste Stelle der Art ist Kol. 1, 16—17: Denn in ihm (dem Sohn seiner Liebe) ward alles geschaffen im Himmel und auf der Erde, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne, Hoheiten, Herrschaften, Mächte, alles ist durch ihn und auf ihn geschaffen, und er ist vor allem und alles besteht in ihm.

Wie in Joh. 1, 3, so wird auch in dieser und den folgenden drei Stellen die kosmische Bedeutung Christi dargestellt. Die vorausgegangene Bezeichnung Christi als des Erstgebornen aller Kreatur, auf welche wir später noch zurückkommen werden, wird hier näher damit begründet, daß in Christo die Erschaffung aller Dinge geschehen ist. Es heißt aber nicht durch ihn, sondern „in ihm", was so viel sagen will, als daß der Schöpfungsakt in ihm beruhte, so daß derselbe nicht unabhängig von ihm, in einem außer ihm liegenden ursächlichen Zusammenhang geschah, sondern in ihm die erste instrumentale Kausalität hatte. Denn wie der Ratschluß der Schöpfung in ihm ewig gefaßt ist, so ist er auch das Organ, die wirkende Ursache für den Vollzug desselben, der Vollstrecker der Weltidee, welcher den Schöpfungswillen des Vaters verwirklichte. Damit ist schon seine Erhabenheit über die gesamte Weltnatur ausgesprochen. Um diesen Gedanken aber, auf dem hier der ganze Nachdruck ruht, ins vollste

Licht zu setzen, nennt der Apostel zuerst „das alles", d. h. die Gesamtheit der geschaffenen Dinge ohne Ausnahme. Dann aber erklärt und umschreibt er sofort dieses „alles" noch genauer. Er kann dabei nicht Worte genug finden, um den Begriff der Totalität zu erschöpfen: alles, im Himmel und auf der Erde; es ist dies die gewöhnliche Bezeichnung des Universums, das Oben und das Unten; es ist der Kreis des Geschaffenen, der alles in sich schließt. Weiter aber, auf die verschiedenen Gebiete und Wesensreihen innerhalb dieses Kreises eingehend, nennt er das Sichtbare und das Unsichtbare, die erscheinende materielle Natur und die übersinnliche Welt mit allem, was sie Geschaffenes in sich schließt. Und die letztere, die himmlische Geisterwelt, hervorzuheben, hatte der Apostel eine besondere Veranlassung in den Irrlehren, welche durch essäische Judenchristen in die Gemeinde eingedrungen waren und durch welche, unter Herabsetzung der Würde Christi, der Engeldienst, verbunden mit einer falschen Askese, verbreitet worden war. Diesem gegenüber will der Apostel zeigen, daß auch die höchsten unter den himmlischen Geistern Gottes tief unter dem stehen, der das Schöpfungswerk vermittelt hat und der vor allen Geschöpfen da war, ohne selbst ein Geschöpf zu sein. Vier Grade dieser Engelhierarchie führt der Apostel auf: Throne (die Höchsten), Hoheiten (Luth. Herrschaften), Herrschaften (Luth. Fürstentümer) und Mächte (Luth. Obrigkeiten). „Alles das", wiederholt der Apostel, ist durch ihn und auf ihn geschaffen. Durch letzteres „auf ihn" oder in Beziehung auf ihn wird Christus zugleich als Zweck und Ziel des Geschaffenen dargestellt, so daß es an ihm nicht bloß den Mittler seines Daseins, sondern auch sein Ziel hat; der Sohn Gottes ist ebensowohl Weltschöpfer als Weltziel, wodurch ausgesagt wird, daß die gesamte Weltkreatur erst noch eine Aufgabe zu lösen, eine göttliche Bestimmung zu erreichen, d. h. zur wesentlichen Vollendung sich zu konzentrieren habe. Und es besteht alles in ihm, er ist, wie der vorzeitliche Grund ihrer Existenz, so auch der Träger ihres organischen Fortbestandes, der alles zusammenhält und umspannt, daß es nicht auseinanderfällt. Unbegreiflicherweise hat Schleiermacher hier eine ethische Auffassung dieser beiden Begriffe, das Sichtbare und das Unsichtbare, gegeben, indem er darunter verstanden hat alles, was zum Himmelreich und was zur bürgerlichen Ordnung (Einrichtungen der Verfassung) irdischer Reiche gehört, obwohl der Ausdruck „geschaffen" immer das ursprüngliche Hervorbringen, niemals aber das bloße Einrichten des Vorhandenen bezeichnet.

1. Kor. 8, 5—6: Mag es auch sogenannte Götter geben, sei

es im Himmel, sei es auf Erden — es sind ja der Götter viele und der Herren viele —, so giebt es doch für uns nur Einen Gott, den Vater, von (aus) welchem alles ist und für welchen (für dessen Zwecke) wir (bestimmt) sind, und Einen Herrn Jesus Christus, durch welchen alles ist und auch wir durch ihn.*)

Vom Genuß des Götzenopferfleisches, den der Apostel für die Stärkeren in der Erkenntnis für sittlich gleichgültig erklärt, bei dem aber die Schwächeren in der Erkenntnis zu schonen und zu tragen sind, kommt der Apostel auf das heidnische Götterwesen zu sprechen. Er geht davon aus, daß die Heiden sich Himmel und Erde mit einer Menge von übermenschlichen Wesen erfüllt denken, die nach ihrer Meinung Götter sind. Da hält er nun den Christen, an die er schreibt, vor: „Auch für den Fall, daß solche Götterwesen („viele Götter und viele Herren") wirklich existieren sollten, einen Fall, den er natürlich selbst im Ernste nicht zugesteht, auf den er aber für jetzt nicht weiter eingehen will, gehen dieselben uns Christen doch nichts an, wir stehen zu ihnen in keiner Beziehung und sie haben auf uns keinen Einfluß, weil wir nur dem Einen Gott eine reale Existenz zuerkennen". Denn es giebt für uns, im Gegensatz zu jenen „vielen Göttern", nur Einen Gott und außer diesem keinen. Diesen Einen Gott charakterisiert der Apostel nun näher als den, aus welchem alles ist, d. h. als den Schöpfer aller Dinge, als Urgrund alles Geschaffenen, sofern das All der Dinge aus seiner Schöpferkraft hervorgegangen ist, und auf den hin, d. h. für dessen Zwecke, wir alle sind, so daß er nicht nur unser Schöpfer, sondern auch unser Ziel ist, Ziel unseres ganzen Daseins, für dessen Zwecke wir bestimmt sind und in dessen Dienst wir stehen. Dieser eine, wahre Gott erhält dann noch den appositionellen Zusatz: Vater, nämlich im specifisch-christlichen Sinne, der Idee der Kindschaft entsprechend. Mit diesen Bezeichnungen ist ebenso sehr die Absolutheit des Einen Gottes, als die gänzliche Abhängigkeit der Menschen von ihm bezeugt. Dann haben die Christen im Gegensatz zu den „vielen Herren" der Heiden nur Einen Herrn Jesus Christus, „durch welchen alles ist und auch wir durch ihn". Das erste dieser Prädikate: „durch welchen alles ist", charakterisiert den einen Herrn Jesus Christus als Vermittler aller Dinge, und zwar in dem Sinne, daß er in seinem vorirdischen Sein eine analoge Mittlerstellung in Bezug auf die schöpferische

*) Die Weizsäckersche Übersetzung dieser Stelle ist zwar sachlich richtig, aber frei gehalten; wir haben sie daher oben dem Wortlaut genauer angepaßt.

Thätigkeit Gottes gehabt hat, wie er sie in seinem irdischen Sein in Bezug auf die Gnadenwirksamkeit Gottes hatte. Bei dieser schöpferischen Thätigkeit Gottes liegt der Gedanke einer ethischen Neuschöpfung, den einzelne haben finden wollen, noch ganz fern, während er dann zur Erklärung des zweiten Gliedes in Betracht kommt, wenn es heißt: „und wir durch ihn". Denn dadurch wird er nun als unser Mittler dargestellt, als unser Heilsmittler, so daß hier nicht mehr an die physische Schöpfung der Welt oder aller Dinge, sondern an die ethische Neuschöpfung auf Grund der vollbrachten Erlösung zu denken ist. Der Sinn der ganzen Stelle ist daher: Wie wir Christen nur Einen Gott haben, durch den die Gesamtheit der Dinge, das Universum, vermöge seiner Schöpferkraft ins Dasein gerufen worden ist, so haben wir auch nur Einen Herrn Jesus Christus, durch welchen Gott die Weltschöpfung vollbracht hat, und welchem wir als Christen (als unserem Heilsmittler) ebenso auch unsere christliche Existenz verdanken. Es folgt Hebr. 1, 1—3: Nachdem Gott vormals vielfach und vielartig zu den Vätern geredet hatte durch die Propheten, hat er aufs Ende dieser Tage zu uns geredet durch den Sohn, welchen er gesetzt hat zum Erben von allem, durch welchen er auch die Weltzeiten gemacht hat und — — welcher alle Dinge trägt mit dem Worte seiner Macht.

Die vielfachen und vielartigen Offenbarungen Gottes, welche durch die Zeit des Alten Bundes sich hindurchziehen und deren jede der jeweiligen Stufe der vorbereitenden Heilsgeschichte entsprach, finden ihren Abschluß und ihre Vollendung in der Sendung des Sohnes, als des Offenbarungsmittlers, welche geschehen ist „am Ende der Tage", als welches die messianische Zeit gedacht ist. Durch dieses Ende der Tage wird die gegenwärtige Weltzeit als beendigt und der Anbruch der zukünftigen, d. h. der mit der Auferstehung beginnenden Periode der Herrlichkeitsdarstellung oder der messianischen Weltzeit bezeichnet, welche nun die ganze Zeit von der Geburt Jesu Christi bis zu seiner Wiederkunft umfaßt. Die Verkündigung Jesu in seinen Erdentagen, die diesem Zeitpunkt voranging, fällt noch in das Ende der gegenwärtigen Weltzeit. Diese letzte und höchste Gottesoffenbarung ist geschehen in dem Sohne, und dieser Sohn ist der geschichtliche Mittler dieser Gottesoffenbarung. Im Unterschied von den Propheten des Alten Testaments ist das Organ der Gottesoffenbarung am Schlusse der abgelaufenen Weltperiode einer, der in dem einzigartigen Sohnesverhältnis zu Gott steht. Diese Einzigartigkeit des Sohnesverhältnisses wird nämlich näher charakterisiert und zwar fürs erste durch die

Worte: welchen er gesetzt hat zum Erben von allem. Bei diesem „gesetzt hat" haben einige Ausleger an die Einsetzung in den vorweltlichen Ratschluß Gottes gedacht; allein die Verknüpfung der Sätze ist nicht von der Art, daß in V. 2 ff. eine Aufführung der Momente erfolgt von dem vorzeitlichen Akt der Bestimmung des präexistierenden Sohnes zum Erben aller Dinge an bis zur thatsächlichen Erfüllung dieser Bestimmung in der Erlösung des Menschgewordenen. Deshalb ist mit dem „gesetzt hat" nichts anderes gemeint als seine Erhöhung zur Rechten des Vaters oder seine himmlische Thronbesteigung, in welcher er zum Anteil an der Weltherrschaft gelangt und der „Herr" (V. 10), d. h. der angebetete, gottgleiche Herrscher über das All geworden ist. Mit dem Ausdruck „zum Erben" wird gesagt, daß Gott ihn in ein allumfassendes Eigentumsrecht gesetzt hat, welches er eben durch seine Erhöhung zur Rechten des Vaters thatsächlich angetreten hat. Denn ihn hat Gott bei der Erschaffung der Welt samt ihrer Entwicklung als Werkzeug gebraucht, und dem entspricht eine Majestätshandlung, welche derselbe einerseits in kraft seines Wesensverhältnisses zu Gott und seines daraus folgenden Verhältnisses zum Weltall, andererseits nach Vollendung seines sündentilgenden Werkes vollzogen und mit welcher seine Würde als Offenbarungsmittler vollen Ausdruck gewonnen hat.*) Fürs zweite wird die Einzigartigkeit seines Sohnesverhältnisses bezeichnet durch die Worte: welcher die Äonen geschaffen hat, wodurch freilich die Vorzeitlichkeit Christi, seine Existenz selbst vor der Weltschöpfung, notwendig vorausgesetzt ist. Diese Vorzeitlichkeit des Sohnes involviert aber zugleich seine vermittelnde Funktion bei der Weltschöpfung selbst, denn es ist ja natürlich, daß der, welcher Anspruch auf den Besitz des Alls und auf die Herrschaft darüber hat, auch als derjenige erscheint, durch welchen alles das ins Dasein gerufen worden ist. Das alles, über welches er zum Erben eingesetzt worden ist, erhält nun noch den Zusatz: welcher die Äonen gemacht hat, d. h. die Weltzeiten oder Weltperioden. Eben weil das All, in dessen Erbbesitz der Sohn eingetreten ist, als das Resultat der an ihrem Ziele angelangten Weltentwicklung gedacht ist, entspricht es jener Einsetzung, daß Gott durch ihn die Weltzeiten gemacht hat, d. h. daß alles, „was in den verschiedenen Weltperioden geworden, durch ihn geworden ist, und darin ist selbstverständlich auch die Vermittlung der Weltschöpfung eingeschlossen". V. 3 wird der Sohn noch weiter dargestellt als „der, welcher alle Dinge trägt mit dem Worte

*) Kähler, Der Hebräerbrief S. 1.

seiner Macht". Es ist das nicht einfach in den Begriff des Erhaltens und Regierens umzusetzen, und noch viel weniger ist dabei mit den Socinianern an das „Wort des Evangeliums" zu denken. Es ist vielmehr das Wort, worin sich die dem Sohne wesentliche Macht äußert, von der es erfüllt ist. Dem schöpferischen Sprechen Gottes in dem Schöpfungsbericht ist das Sprechen des Sohnes parallel, wodurch die Welt einheitlich und teleologisch zusammengehalten wird. Der Begriff des „Tragens" geht daher in den des zusammenhaltenden Bewegens und Leitens und zwar durch übermächtige Einwirkung über. Das ist aber nur für einen solchen möglich, der uranfänglich ein Verhältnis zur Welt gehabt hat, und ein solches war schon dadurch gegeben, daß durch ihn die Äonen gemacht sind. Unter „dem Wort seiner Macht" ist das göttliche Allmachtswort zu verstehen, mittelst dessen der Sohn den Fortbestand des Alls durch alle Weltperioden bis zum Ziel der ganzen Weltentwicklung sicher stellt, wobei es im Grunde auf eins hinauskommt, ob das „seiner" Macht als Gottes oder als des Sohnes Macht gefaßt wird, worüber die Ausleger nicht einig sind. Ein ähnlicher Gedanke kehrt Kap. 2, 8 wieder, wo es heißt, daß Gott (dem Menschen) alles unter die Füße gethan. Bei dem alles untergethan hat er nichts ausgeschlossen, als nicht unterworfen; in der Gegenwart aber ist, wie wir sehen, ihm noch nicht alles unterworfen. Die hier angeführte Stelle ist Ps. 8, 7. Der Verfasser nimmt diese Stelle nicht im Sinne des Urtextes, in welcher sie auf die dem Menschen verliehene Herrschaft über die Erde geht, sondern faßt sie messianisch von der dem erhöhten Messias im göttlichen Ratschluß verliehenen Herrschervollmacht über das All, in welchem auch die Herrschaft über die zukünftige (messianische) Weltperiode mit eingeschlossen ist. In der Gegenwart nimmt man deshalb ihre Verwirklichung und Offenbarung noch nicht wahr, denn diese findet erst in der zukünftigen Welt statt. Das „er hat ihm alles untergethan", ist somit nicht als ein schon verwirklichtes, sondern als ein erst noch zu verwirklichendes zu verstehen, und wenn noch beigefügt wird, daß von dieser Unterwerfung nichts von dem All ausgeschlossen sei, so ist dabei nicht etwa an die Engel zu denken, vielmehr ist dieses nichts in seiner Allgemeinheit zu fassen. Der Hauptgedanke der Stelle ist sonach: Indem Gott dem auf kurze Zeit unter die Engel erniedrigten Menschensohne alles unterworfen hat, ist diesem eine „das alles" ohne irgendwelche Ausnahme umfassende Herrschervollmacht übertragen, so daß kein Gebiet übrig bleibt, über welches andere herrschen könnten. Er ist der höchste und alleinige Herrscher in der zukünftigen Weltperiode. Die

Weisſagung ſchließt alſo auch jede Herrſcherſtellung der Engel in dieſer zukünftigen Welt aus, und verwehrt damit den Chriſten aufs Beſtimmteſte, aus Anhänglichkeit an das durch die Engel vermittelte Wort Gottes (das Geſetz), das von dem alleinigen Herrn der zukünftigen Welt verkündigte Heil gering zu achten, in welchen Irrtum eben die Leſer des Briefes gefallen waren.

In ähnlichem Sinn hat man auch früher noch die Stelle Röm. 11, 36 auffaſſen zu ſollen geglaubt: Denn von ihm und durch ihn und zu ihm ſind alle Dinge. Nicht nur manche von den alten Kirchenvätern, ſondern auch die meiſten mittelalterlichen und ſelbſt einige neueren Theologen (auch Tholuck zeigt noch eine gewiſſe Neigung dazu) haben dieſe drei Beſtimmungen auf das trinitariſche Verhältnis von Vater, Sohn und Geiſt bezogen: aus ihm (dem Vater), durch ihn (den Sohn) und zu ihm (den Heiligen Geiſt). Allein der Zuſammenhang der Stelle iſt entſchieden gegen dieſe Auslegung, denn das beherrſchende Subjekt des ganzen Abſchnittes iſt unſtreitig kein anderes als Gott. Indem der Apoſtel am Schluſſe des Kap. 11 auf die ganze Haushaltung Gottes zur Verwirklichung ſeines Heilsratſchluſſes unter den Menſchen zurückſchaut, erfüllt ſeine Seele tiefe Anbetung und Beugung über dem Reichtum der göttlichen Weisheit, über ſeinen unerforſchlichen Wegen und Gerichten, womit er, trotz der menſchlichen Sünde, welche ſeine Heilsabſichten an dem auserwählten Volke zu vereiteln ſchien, dennoch alles ſo zu lenken wußte, daß gerade der Ungehorſam der Juden das Mittel wurde zur Herbeiführung der Heiden, alſo zur Verwirklichung der Univerſalität des Heils unter den Menſchen. Das alles faßt er zuſammen in die Worte: aus ihm und durch ihn und zu ihm ſind alle Dinge. Das erſte Glied des Verſes bezeichnet Gott als den Urgrund von allem, inſofern alles aus ſeiner Schöpferkraft hervorgegangen iſt; das zweite Glied: durch ihn, ſtellt ihn dar als Vermittler von allem und zwar ſo, daß durch ſeine Erhaltung und Regierung alles zur Ausführung kommt und ein Werkzeug wird für die Erfüllung ſeiner Abſichten und das dritte Glied: zu ihm oder für ihn, hebt hervor, wie alles in ſeiner Leitung nur ſeinen höchſten Zwecken, nämlich der Verwirklichung ſeiner Gnadenabſichten an der ganzen Menſchheit, dient, ſo daß damit ſeine eigene Herrlichkeit und die Beſeligung der erlöſten Menſchheit zuſammenfallen.

Dagegen iſt noch eine andere Stelle, die hier in Betracht kommt, Epheſ. 1, 10 im Zuſammenhang mit V. 9: Indem er uns kund machte das Geheimnis ſeines Willens, gemäß ſeinem Gutdünken, wie

er es sich vorsetzte für die Anordnung der Fülle der Zeiten, unter ein Haupt zu fassen das All in Christus, was im Himmel sowohl als was auf Erden ist. Den Eingang in diesen Abschnitt von Vers 1 an bildet eine Lobpreisung Gottes über dem Heilsratschluß, in welchem er sich uns (alle Christen) vor Grundlegung der Welt nach dem Reichtum seiner Gnade aus der Menge der Völker auserwählt, in der Erlösung durch Christum in der Fülle der Zeiten zum Heil der Menschheit ausgeführt und uns zur Kindschaft und zur Heiligung des Lebens verordnet hat. Dieser Ratschluß heißt hier „das Geheimnis seines Willens", weil er von Ewigkeit her in Gott verborgen war und auf welchen die Propheten in ihren Weissagungen nur in beschränktem Maße hingewiesen hatten, bis er durch Christum vollkommen kundgethan wurde. Dieser Heilsratschluß Gottes hat ein weltumfassendes Ziel, das wir das Ziel der gesamten Weltentwickelung nennen können und dadurch wird die kosmische Bedeutung Christi dargestellt als die centrale Stellung im göttlichen Weltplan, denn er ist das Haupt nicht bloß seiner Gemeinde, sondern der ganzen durch ihn vermittelten Schöpfung Gottes. Seitdem er das Schöpfungswerk vermittelt hat, steht er in einem innigen Verhältnis zur ganzen Kreatur, deren Zwecke durch ihn volle Realisierung erhalten und zu ihrer Endvollendung gebracht werden sollen. Dies wird nun in den Worten ausgedrückt, daß alles Erschaffene in ihm wieder zusammengefaßt werden soll. Es setzt das natürlich voraus, daß bald nach Vollendung des Schöpfungswerkes eine störende Disharmonie in dem Weltganzen eingetreten war, auf deren Aufhebung es durch die Erscheinung und Wirksamkeit Christi auf Erden abgesehen war. „Das alles", heißt es, „soll in Christo wieder zusammengefaßt werden." Von vielen Auslegern der verschiedenen Zeiten ist das alles auf die intelligenten Wesen der Schöpfung beschränkt worden, auf die Engel oder auf die Menschen. Allein es hat diese Auffassung nicht nur den Wortlaut der Stelle, sondern auch namentlich den ganzen Zusammenhang entschieden gegen sich, nach welch letzterem kein Unterschied zwischen intelligenten und nicht intelligenten Wesen gemacht oder auch nur angedeutet ist. Dieses „alles" wird näher bestimmt durch den Zusatz: „das im Himmel und auf Erden ist". Das erstere ist ebensowenig auf die Geister im Himmel oder auf die Engel, als das zweite auf die Menschen, auf die Heiden oder auf die Juden, zu beschränken, vielmehr ist in beiden Bestimmungen der ganze Inbegriff der im Himmel und auf Erden befindlichen Dinge und Wesen zu verstehen, welche hier nur in zwei Abteilungen specialisiert werden.

Wie kommt es nun, fragen wir, daß hier von einer Wiederzusammenfassung des Alls im Himmel und auf Erden in Christo die Rede sein kann? Wir haben darauf nach der Schrift folgendes zu antworten. Bevor die Sünde in die Welt gekommen war, herrschte ein normaler, paradiesischer Zustand all dieser geschaffenen Dinge und Wesen unter dem Regimente Gottes; sie waren alle in ungestörter Einheit untereinander vereinigt zu Gottes Zweck und Dienst. Aber durch das Eindringen der Sünde war diese ursprüngliche Vereinigung in hohem Maße gestört und beeinträchtigt worden. Zuerst hatte der Abfall von Gott unter einem Teil der himmlischen Geister begonnen, welche von da an ein widergöttliches Reich bilden; dann aber hatte sich dieser Abfall durch den Sündenfall der ersten Menschen auch auf die Erde fortgepflanzt und zwar nicht bloß auf die Menschen selbst, sondern auch auf den Schauplatz derselben, auf den nicht intelligenten Teil der Kreatur, wodurch der ursprüngliche Normalzustand aufgehört hat. Die ganze Kreatur wurde, wie der Apostel Röm. 8, 19 ff. ausführt, „der Eitelkeit unterworfen", doch „auf Hoffnung". Damit war die große Disharmonie in der Natur, wie im Menschenleben, eingetreten, wie sie in so zahllosen Erscheinungen zu Tage tritt. Wer wäre denn, der Auge und Herz dagegen verschließen könnte? Nicht nur in uns, sondern auch außer uns legt die Natur Zeugnis ab von einer solchen tiefgreifenden Störung oder „von einem verlorenen Gott". Die Vorstellung von einer solchen Störung ist nicht bloße dichterische Phantasie, sondern traurige Wirklichkeit. Es kann ja doch keinem Nachdenkenden entgehen, daß sich auf so vielen Gebieten der Natur ein rätselhafter Widerspruch mit der eigenen, inneren Teleologie der Natur, ein Widerspruch mit der eigenen, inneren Zweckmäßigkeit zeigt. Wohin wir auch unsere Augen richten mögen, stoßen wir vielfach nicht mehr auf eine gesunde, normale Entfaltung ihrer Kräfte, sondern statt dessen auf eine Reihe von gehemmten, abgebrochenen, gestörten Entwicklungen der mannigfachsten Art, auf einen Tod, der zu frühe ist, auf ein blühendes Leben, das gerade auf dem Punkte seiner Entwickelung, wo es seine eigentliche Blüte und Reife zeigen sollte, von dem zerstörendem Wurm zu Grunde gerichtet wird. Eine solche Zerstörung der eigenen Zwecke der Natur vermögen wir nicht als in einer wahren Notwendigkeit begründet zu erkennen und Naturerscheinungen, welche ein zerstörendes Princip in sich selber tragen, machen auf uns nicht den Eindruck normaler Wirkungen, und wenn wir auch nicht daran zweifeln, daß es für viele solche Erscheinungen eine hinreichende physikalische Erklärung giebt, ja daß sie oft selbst wieder höheren Zwecken dienen und

andere schädliche Kräfte in ihrem Fortgang hemmen oder aufheben, so können wir doch dieselben aus dem ursprünglichen Begriff der Natur nicht herleiten und eine ethische Naturforschung wird bei einer rein äußerlichen, mechanischen Betrachtung von Ursache und Wirkung nie stehen bleiben können. Diese Unterwerfung der Kreatur unter die Eitelkeit ist jedoch geschehen „auf Hoffnung", wie der Apostel sagt, und eben diese Hoffnung sollte durch Christum, durch sein Erlösungswerk, ihre Erfüllung finden. Es sollte in ihm die Zeit kommen, wo der Fluch der Eitelkeit wieder aufgehoben, die Sünde mit ihren zerstörenden Wirkungen gebrochen und wenigstens im Princip der ursprüngliche normale Zustand, die Harmonie des Universums, wiederhergestellt werden. Das eben ist es, was durch das Wort des Apostels an unsrer Stelle ausgesprochen wird, daß endlich alles in Christo wiederzusammengefaßt werden soll. Selbstverständlich kann das in vollkommener Weise erst mit seiner Parusie geschehen, bis dorthin ist solche Wiederzusammenfassung noch in der Entwickelung begriffen, sie wird aber mit der Wiedererscheinung Christi in der Herrlichkeit zum Ziele geführt werden. Und diesem Ziele strebt alles zu; der Apostel vernimmt daher nach Röm. 8, 19 ff. durch die ganze „seufzende" Kreatur eine geheimnisvolle Sehnsucht, „ein ängstliches Harren nach der Freiheit der Kinder Gottes", weil eben mit dieser auch die endliche Erlösung von dem Druck und Bann der ganzen Kreatur eintreten soll. Aus all dem erkennen wir die centrale Stellung der Person Jesu Christi im göttlichen Weltplan, sofern die Weltvollendung zu dem ihr gesetzten Ziel durch ihn herbeigeführt werden wird. Damit ist aber nicht, wie manche gemeint haben, die sogenannte „Wiederbringung aller Dinge", im speciellen Sinn des Wortes, gemeint, wonach die im Unglauben bis ans Ende Beharrenden und selbst die Dämonen endlich zur Seligkeit gelangen sollen, denn eine solche Auffassung widerspricht dem ganzen Glaubensbewußtsein des Neuen Testamentes, wie es an so vielen Stellen aufs klarste und unmißverständlichste ausgesprochen ist und auch an unsrer Stelle ist die Ausscheidung solcher Ungläubigen und ihre Verweisung aus dem Reich Gottes nicht ausgeschlossen; denn die hier gelehrte Wiederzusammenfassung gilt nicht von einzelnen Individualitäten, sondern von dem ganzen Komplex des Himmlischen und Irdischen, welcher in der erneuerten Welt so, wie er vor dem Eindringen der Sünde war, wiederhergestellt werden soll zum Lobe der herrlichen Gnade Gottes.

Matth. 1, 18—22: Mit der Geburt des Jesus Christus aber verhält es sich so: Da seine Mutter Maria dem Joseph verlobt

war, fand es sich, daß sie schwanger war vom Heiligen Geist. Joseph aber, ihr Gatte, der ein rechtschaffener Mann war und der sie doch nicht an den Pranger stellen wollte, gedachte sie in der Stille aufzugeben. Wie er aber damit umging, siehe, da erschien ihm ein Engel des Herrn im Traume und sprach: Joseph, Sohn Davids, scheue dich nicht, Maria, dein Weib, zu dir zu nehmen, denn ihre Leibesfrucht ist vom Heiligen Geiste. Sie wird aber einen Sohn gebären, dem sollst du den Namen Jesus geben, denn er wird sein Volk erretten von ihren Sünden. Das alles aber ist geschehen, damit in Erfüllung gehe, was der Herr durch das Prophetenwort gesprochen hat (Jes. 7, 14).

Luk. 1, 26—35: Im sechsten Monat aber wurde der Engel Gabriel von Gott gesandt in eine galiläische Stadt mit Namen Nazareth zu einer Jungfrau, die einem Mann mit Namen Joseph verlobt war, aus dem Hause Davids, und die Jungfrau hieß Mariam. Und der Engel trat zu ihr ein und sprach: sei gegrüßt, du Begnadigte, der Herr sei mit dir. Sie aber ward bestürzt über dem Worte und sann darüber nach, was das für ein Gruß sei. Und der Engel sagte zu ihr: fürchte dich nicht, Mariam, denn du hast Gnade gefunden bei Gott. Und siehe, du wirst empfangen im Schoß und wirst einen Sohn gebären und wirst ihm den Namen Jesus geben. Der wird groß sein und ein Sohn des Höchsten genannt werden und Gott der Herr wird ihm geben den Thron seines Vaters David, und er wird König sein über das Haus Jakob in Ewigkeit und seines Königreichs wird kein Ende sein. Mariam aber sagte zu dem Engel: wie soll das geschehen, da ich keinen Mann kenne? Und der Engel antwortete und sprach zu ihr: Heiliger Geist wird über dich kommen und Kraft des Höchsten wird dich beschatten; darum wird auch, was da entsteht, heilig genannt werden, Sohn Gottes.

Diese beiden Berichte erzählen uns in schlichter Form die wunderbare Entstehung der geschichtlichen Person Jesu in Verbindung mit zwei Genealogien oder Stammbäumen, welche, wenn auch durch verschiedene Geschlechtslinien, einen und denselben Zweck haben, nämlich, die Abstammung Jesu aus dem davidischen Geschlechte nachzuweisen. Übrigens stand dieselbe dem urchristlichen Bewußtsein auch ohne genealogische Nachweisung durchaus fest, wie eine Reihe von neutestamentlichen Zeugnissen bestätigen. Diese beiden, mannigfach verschiedenen, scheinbar sogar in manchen Punkten

sich widersprechenden Stammbäume haben der Kritik bekanntlich reichlichen Stoff zu allerlei Vermutungen und Hypothesen gegeben. Wir lassen uns aber hier auf dieselben grundsätzlich nicht näher ein. Die beiden Berichte über die übernatürliche Entstehung der Person Jesu nehmen wir einfach, wie sie sind, und begnügen uns mit der Feststellung dessen, worin sie völlig miteinander übereinstimmen, und mit einer Erklärung der Prädikate, welche Jesus in denselben beigelegt werden. Die Übereinstimmung der Berichte erstreckt sich hauptsächlich auf folgende Punkte: 1. die übernatürliche Erzeugung Jesu, welche den Anteil eines menschlichen Vaters schlechthin ausschließt und sie statt dessen dem Heiligen Geiste zuschreibt. Dieser ist jedoch hier nicht als besondere Persönlichkeit zu fassen, sondern als Princip des göttlichen Lebens überhaupt, als schöpferische Gotteskraft, welche über Maria kam und welche wir vergleichen können mit dem heiligen Lebensodem, der einst bei der Schöpfung der Welt über dem Chaos schwebte und Leben, Gestalt und Ordnung in dasselbe brachte. Gerade dieser Teil der Berichte gehört zu den ältesten Bestandteilen der geschichtlichen Überlieferung, so daß er in keiner kirchlichen Gemeinschaft der älteren Zeit, weder im Abendland noch im Morgenland, fehlte.*) 2. Die Ankündigung des ge-

*) Merkwürdig ist hier, daß zum Teil auch solche Theologen, welche das geschichtlich erzählte Wunder der übernatürlichen Erzeugung Christi ablehnen, wie vor allem Schleiermacher, gleichwohl aus dogmatischen, bezw. physiologischen Gründen sich genötigt sahen, ein womöglich noch größeres Wunder zu statuieren. Schleiermacher nämlich geht davon aus, daß die Ausschließung des väterlichen Anteils an der Erzeugung Christi allein zur Ausnahme des neuen Lebens von dem Zusammenhang mit der Sünde des ganzen Geschlechts nicht hingereicht, daß vielmehr die menschliche Mutter Maria allein schon diesen Zusammenhang hinlänglich begründet haben würde. Deshalb nimmt er bei aller natürlichen Bedingung einer gewöhnlichen Menschengeburt einen nicht minder wunderbaren, absolut schöpferischen Akt Gottes an, wodurch der sündhafte Einfluß der Eltern bei der Erzeugung des Kindes aufgehoben worden sei. Allein Schleiermacher hat, wie von einigen Theologen (z. B. Schmidt, Rothe u. a.) mit Recht bemerkt worden ist, den Schwerpunkt in der Sache ganz übersehen und dieser liegt in dem sinnlich-erregten Zeugungsakt, wie er in dem männlichen Erzeugungswillen (Joh. 1, 13) kulminiert. Rothe sagt daher: „Wiewohl Jesus aus dem sinnlichen Mutterschoß des Weibes erzeugt ist, so ist er dies doch nicht vermöge der Bethätigung der organischen Kräfte und Funktionen desselben, wie bei der natürlichen Zeugung durch das in dem männlichen Erzeugungswillen wirksame, sinnliche oder materielle Princip, sondern durch die unmittelbare schöpferische Wirksamkeit Gottes, also nicht, wie es bei der natürlichen Zeugung der Fall ist, kraft einer autonomischen Wirksamkeit der mütterlichen Zeugungsorgane und überhaupt der sinnlichen Natur des Weibes, sondern kraft einer theonomischen, so daß der Zustand der Maria unter der Empfängnis als ein unbedingt Gott

heimnisvollen Ereignisses an Joseph und Maria durch Engelsbotschaft, teils vor der Empfängnis an Maria (nach Matthäus), teils nach derselben an Joseph (Lukas). 3. Die Verwunderung der Maria über die ihr gemachte Offenbarung, „da sie keinen Mann kenne", letzteres als Ausdruck ihres reinen Gewissens. 4. Die Beilegung des Namens Jesus an das Kind auf göttlichen Befehl. 5. Die Ankündigung der messianischen Würde und des messianischen Werkes Jesu. Außerdem enthält der Bericht des Matthäus noch die himmlische Botschaft an Joseph, den „rechtschaffenen Mann", welcher zuerst an dem ihm (ohne Zweifel durch Maria selbst) bekannt gemachten Ereignis Anstoß nahm, seine Verlobte nicht zu verlassen, weil ihre Leibesfrucht vom Heiligen Geiste sei, eine Botschaft, welcher Joseph alsbald gehorchte und sich so durch ganzes Vertrauen und raschen Gehorsam erst recht als „gerechten Mann" bewährte; er wurde der Pflegevater des Kindes, der würdige Gehilfe der begnadigten Mutter, von edlem Geschlecht und Charakter, unter der Hülle des geringen Handwerks. So wußte nun die Welt nichts anderes, als daß Joseph und Maria die menschlichen Eltern Jesu waren, als solche galten sie bei den Juden allgemein und selbst bei den Jüngern in der ersten Zeit (Joh. 1, 45).

Was insbesondere Punkt 5 betrifft, so lautet die Ankündigung der messianischen Berufsaufgabe Jesu nach Matthäus: er wird sein Volk retten, aber nicht vom Römerjoch oder von irdischen Feinden, sondern von ihren Sünden; er wird also der von Gott erwählte, von alters her geweissagte Heilsmittler werden, zuerst für sein eigenes Volk, dann aber auch für die Heiden, für die ganze sündige Menschheit. Lukas giebt eine ausführlichere und zwar in prophetischen Ausdrücken, welche den Stellen 2. Sam. 7, 42 ff. und Jes. 9, 6 entlehnt sind, gefaßte Erläuterung des messianischen Begriffs des Verheißenen, seines theokratischen Königtums und seiner messianischen Berufsaufgabe in der Geschichte: er wird groß sein, welche Größe im folgenden sogleich näher präcisiert wird: er wird Sohn des Höchsten genannt werden, wodurch seine Anerkennung als Messias, aber zugleich auch sein höherer Ursprung und sein besonderes Verhältnis zu Gott ausgedrückt werden, welches den Höchsten mit seinem Erwählten verbindet, durch den er die Heilsvollendung herbeiführt. Weiter lautet die Verheißung: Gott der Herr wird ihm geben den Thron seines Vaters David, d. h. das Königtum des Messiasreiches als gegenbildliche

---

zugewandter, als ein schlechthin religiös-receptiver gedacht ist. Jesus ist also geboren „nicht von dem Willen eines Mannes" (Joh. 1, 13), sondern durch den Schöpferwillen, durch den Schöpfergeist Gottes". (Dogm. S. 166.)

Vollendung des davidischen Reiches; er wird König sein über das Haus Jakob in Ewigkeit und seines Königreichs wird kein Ende sein. Das „Haus Jakob" ist nicht vom geistlichen Hause oder von der christlichen Kirche zu verstehen, wie einige meinten, denn diesen Sinn hätte Maria nicht begreifen können, sondern ist jüdisch-nationale Vorstellung des Reiches, welche aber die Aufnahme der Heiden nicht ausschließt. Ein „ewiges Reich" ist das Messiasreich schon nach Ps. 110, 4; vgl. Joh. 12, 34. Die Antwort des Engels an Maria lautet: Heiliger Geist wird über dich kommen, das bezeichnet den Anfangsakt der Empfängnis ohne Bild, und dann bildlich: Die Kraft des Höchsten wird dich beschatten; es ist das Bild eines Gewölkes, in welchem nach Art alttestamentlicher Theophanieen das Göttliche erscheint und welches die Idee der Fortdauer in sich schließt. „Heiliger Geist und die Kraft des Höchsten" sind nicht ganz synonym zu fassen, indem die letztere Bezeichnung die Wirkung noch besonders hervorhebt und verstärkt. Wenn es dann noch weiter heißt: Darum wird auch, was da entsteht, heilig genannt werden, Sohn Gottes, so wird durch dieses „darum" die völlige Gleichartigkeit von Ursache und Wirkung hervorgehoben; das vom Heiligen Geist gewirkte Leben wird heiliges Leben sein, heiliges, hier im negativen Sinn als Freisein von jeder angeborenen sündhaften Naturbeschaffenheit, denn positiv gefaßt ist die Heiligkeit Sache des freien Willens, der persönlichen Selbstbestimmung. Aber nicht nur die Heiligkeit in dem genannten Sinn, als vollständige Reinheit seines Ursprungs, ist die Wirkung dieser Erzeugung vom Heiligen Geiste, sondern auch ein specielles Verhältnis seiner Person zur Gottheit wird hervorgehoben durch das Prädikat „Sohn Gottes", welcher Begriff hier in noch bestimmterer Weise den göttlichen Ursprung des Verheißenen ausspricht und deshalb ein Wesensverhältnis des Sohnes zu Gott involviert. Sowohl das Negative, welches Maria nach Lukas 1, 34 ausspricht, als auch das Positive nach 1, 35 führen also die Empfängnis in unzweideutiger Weise auf die göttliche Schöpferkraft mit Ausschluß menschlich-männlicher Wirksamkeit zurück; „und wenn irgend etwas in der Geschichte in vollstem Sinne auf geschichtliche Wahrheit Anspruch machen kann, so ist es die demütige Ergebung, in welcher Maria der ihr gewordenen Offenbarung sich unterwirft, denn es darf nicht übersehen werden, daß ihr damit das Schwerste auferlegt war, was ein Menschenherz tragen kann, indem die Erfüllung der ihr gewordenen Verheißung die reine Jungfrau vor Menschenaugen und insbesondere vor dem Manne, dem sie angehören sollte, dem schlimmsten Verdacht aussetzte. Wenn man die

Vorgeschichten unsrer Evangelien als eine chronikartige Berichterstattung über die Ereignisse vor und nach der Geburt Jesu betrachtet, so kann man sich freilich wundern, wie die beiden so seltsam in die beiden Seiten dieser wunderbaren Geschichte sich geteilt haben. Wenn man aber erwägt, wie jeder aus dem Schatze der Überlieferungen, die über die Ereignisse umliefen (selbständig und unabhängig von dem andern) nur das auswählte, was für die Zwecke seiner Erzählung paßte, so versteht man leicht, wie die Quelle des Lukas mit den Verkündigungen der Geburt Jesu und seines Vorläufers anhebt, um beide in dem Besuch der Maria bei Elisabeth kunstvoll zusammenzuflechten und dann sofort zur Erzählung von der Geburt beider überzugehen. Ein ganz anderes Interesse verfolgt der erste Evangelist. Er hatte von dem Stammbaum Jesu angehoben, durch den sein Recht auf das Königtum in Israel dargethan werden sollte, aber derselbe hatte nicht damit geschlossen, daß Jesus von dem Erben des davidischen Königshauses erzeugt, sondern daß er aus seiner Ehefrau Maria geboren sei. So geht er nun dazu über, zu zeigen, wie Joseph, der sehr berechtigterweise Bedenken trug, seine Braut heimzuführen, durch eine göttliche Offenbarung bewogen wurde, sie zur Ehe zu nehmen, und zwar ausdrücklich nicht, um jetzt schon mit ihr das eheliche Leben zu beginnen, sondern damit ihr Sohn in seinem Hause von seinem Eheweib geboren und so der legitime Erbe der auf diesem Hause ruhenden Verheißungen werde"*) (Weiß, Leben Jesu, I, S. 213 ff.).

*) Bekanntlich hat man gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit des hier berichteten übermenschlichen Ursprungs Jesu unter anderem auch den Einwand erhoben, daß weder im weiteren Verlauf der Evangelienberichte, noch von den Aposteln eine Beziehung oder Berufung auf dieses Ereignis stattgefunden habe. Aber ein solcher Einwand will doch gar wenig sagen. Sollte denn Jesus, wenn die Juden disputierten, ob er der Messias sein könne, auf die verächtliche Frage: Ist dieser nicht des Zimmermanns Sohn? auf öffentlichem Markte zur Widerlegung auf dieses Geheimnis sich berufen? Das konnte doch unmöglich vor dem unreinen, argen und ungläubigen Geschlechte verhandelt werden. Und ebensowenig können wir uns darüber wundern, daß selbst die Brüder Jesu vor Ostern noch nicht an ihn glaubten. Sollte denn Maria den noch ungläubigen Söhnen von Kind auf diese Heiligtümer mitgeteilt haben? Aber auch, daß wir keinen anderen Spuren dieser Ereignisse begegnen, ist leicht zu begreifen. Nach dreißig Jahren, wo Jesus öffentlich auftrat, waren die Zeugen jener Tage nicht mehr am Leben, das Kind war durch den Sturm der Verfolgung aus Bethlehem und sogar aus dem heiligen Lande vertrieben und zuletzt in dem verborgenen Winkel Galiläas still und unscheinbar aufgewachsen. Da blieb es nur noch den apokryphischen Evangelien überlassen, allerlei wunderbare, unglaubliche Dinge aus Jesu Kindheit zu berichten. Die Predigt der Apostel aber, welche

Diese biblischen Berichte wollen also darthun, daß Jesus einen heiligen Lebensanfang auf Erden gehabt habe, eine Wahrheit, die für seine ganze sittliche Lebensentwickelung, wie für seine göttliche Berufsaufgabe von der höchsten Bedeutung war; sie wollen bezeugen, daß er nicht etwa aus einem Sünder ein Sündloser geworden. also daß seine Sündlosigkeit nicht etwas erst durch Wachstum und Übung Erworbenes gewesen sei. Denn der sündlose, heilige Mensch kann nimmermehr das Produkt einer möglichst günstigen Kombination der bei der Entstehung und Erziehung zusammenwirkenden menschlichen Faktoren sein. Dazu ist der Gegensatz zwischen dem Heiligen und den Sündern viel zu groß. Denn eine normale, sündlose Entwickelung ist bei dem natürlichen Menschen wider das Gesetz unsrer sinnlichen Natur. Nur eine andere, höhere Naturbasis kann das Gefäß eines heiligen Personlebens werden. Diese andere, neue Naturbasis war nur eben der göttliche Lebensgrund, den er durch seine anfängliche Entstehung aus der heiligen Schöpferkraft Gottes erhalten hat und durch den seine ganze sittliche Lebensentwickelung in entscheidender Weise bestimmt war. Ohne diesen göttlichen Lebensgrund hätte er unvermeidlich das Los der Sündhaftigkeit mit seinen menschlichen Mitbrüdern teilen müssen. Aber diese andere, göttliche Naturbasis setzte ihn von Anfang an in den Stand, zum erstenmal ein Menschenleben in der Welt darzustellen, welches unter der Leitung göttlicher Macht und Weisheit gegen alle verunreinigenden Einflüsse der Sinnlichkeit und Selbstsucht bewahrt geblieben ist. Das posse non peccare, das ihn dadurch von Geburt her eigen war, wurde für ihn infolge seiner sündlosen Lebensentwickelung zu einem non posse peccare, d. h. zu einer moralischen Unmöglichkeit, zu sündigen. Es ist damit nicht gesagt, daß seine wahre Menschheit die Schwäche der sinnlichen Natur und die damit gegebene Versuchbarkeit nicht geteilt habe; nur das ist damit gesagt, daß diese höhere Naturbasis, die er durch die Entstehung aus dem heiligen Schöpfergeist Gottes erhalten hat, jede moralisch-bestimmende Macht des Fleisches wider seinen Willen ausgeschlossen habe. Er wurde dadurch befähigt, alle Kräfte der Seele und des Leibes zu jeder Zeit zur Ausrichtung des göttlichen

---

die Botschaft des erschienenen Heils zuerst in die Welt hinaustrugen, sah sich nicht mehr an das Kind, sondern notwendig an den Mann und sein Werk gewiesen. Schon Markus berichtet uns nichts mehr von der Kindheit Jesu und Johannes steigt höher hinauf und setzt an die Stelle der menschlichen Geburtsgeschichte, die er als bekannt voraussetzen konnte, das ewige Wesen des vom Himmel gekommenen Sohnes Gottes mit seinem: „das Wort ward Fleisch", was noch viel mehr sagen will, als was die menschliche Kindheitsgeschichte Jesu berichtet.

Willens völlig bereit zu halten, und selbst, wo es die Aufopferung seines Lebens galt, jeder Zumutung, die höheren, geistigen Kräfte in den Dienst sinnlicher, selbstischer Bedürfnisse zu stellen, beharrlich zu widerstehen. Und doch trat solche Zumutung alles Ernstes an ihn heran, wie uns die Versuchungsgeschichte Matth. 4, 1—10 zeigt. Der leibliche Hunger, der Trieb nach Ehre und Herrschaft sollten ihn verleiten, die ihm verliehenen göttlichen Kräfte, statt dem göttlichen Willen, dem sinnlichen, selbstischen Triebe dienstbar zu machen; aber statt dessen wies er alle derartigen Reizungen und Lockungen standhaft zurück, stellte den Willen Gottes und die ihm gesetzte Berufsaufgabe über alle Vorspiegelungen von menschlicher Ehre und Herrschaft, und das Resultat dieser Versuchungen war kein anderes als seine volle Bewährung im Gehorsam gegen den Willen Gottes.

Aber nicht nur in diesem einen Fall hatte er die Probe seines Gehorsams zu bestehen; denn Versuchungen aller Art zogen sich durch sein ganzes Leben hindurch; sie traten später besonders stark wieder hervor im Kampfe mit der Heuchelei, der Bosheit und Arglist seiner Feinde, wie ihn der Evangelist Johannes berichtet; aber jeder feindselige Ansturm auf seine Heiligkeit vermochte nicht, ihn zu irgend einem Fehltritt in Wort oder That zu verleiten. Und auch in dem letzten schwersten Leiden, in das ihn sein gottgewiesener Weg führte, und bei aller darin liegenden Versuchung bewahrte er stets die Reinheit seiner Seele, die Harmonie seines ganzen Charakters und die kindliche Unterwerfung unter den Willen seines Vaters; er konnte wohl nach seiner sinnlichen Natur in der Stunde von Gethsemane einen Augenblick Verschonung mit dem bittern Leidenskelche wünschen: „Ist es möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber", aber sogleich setzte er hinzu: „Doch nicht, wie ich will, sondern wie du willst". Und so ging er als Sieger aus allen versuchungsvollen, äußeren und inneren Lebensbedrängnissen hervor, bewährt im Gehorsam und im Glauben an seinen himmlischen Vater. Diese seine Sündlosigkeit und Heiligkeit wird uns dann auch an manchen Stellen des Neuen Testamentes besonders bezeugt; so vor allem in seinem Selbstzeugnis Joh. 8, 46, wo er seine Feinde fragt: Wer von euch kann mich einer Sünde zeihen? Jesus hatte die Erfahrung gemacht, daß die feindseligen Juden nicht an ihn glaubten, weil er die Wahrheit rede, und daß sie ganz und gar von dem Geiste der Lüge beherrscht seien, gleich wie der Teufel, der Vater der Lüge und der Menschenmörder von Anfang an. Im Gegensatz zu diesen Lügnern stellt er sein „Ich aber" mit Nachdruck voran, und sagt ihnen offen, weil er die Wahrheit rede, darum glaubten sie nicht an ihn, denn sie seien

Feinde der Wahrheit, wodurch er den Kontrast dessen, war er redet, zu ihrer teuflischen Natur bezeichnet und den tiefsten Grund ihnen aufdeckt, warum sie ihm, dem Organ der Wahrheit, nicht glaubten. Der Begriff der „Sünde" ist hier nicht von intellektueller Unwahrheit, von Irrtum, auch nicht von der Sünde des Wortes oder der falschen Lehre, wie manche meinten, zu verstehen, denn Jesus setzt die seinen Gegnern kühnlich vorgehaltene Unantastbarkeit seiner fleckenlosen, sittlichen Reinheit, wonach ihm nichts von Sündenschmach anhafte, als Gewähr dafür ein, daß er die Wahrheit sage, und die Schlußfolgerung des Ganzen ist: Bin ich, wie keiner von euch das Gegenteil mich zeihen kann, ohne Sünde, so bin ich auch ohne Lüge, und bin ich ohne Lüge, so rede ich die Wahrheit. Die vollkommene Heiligkeit Jesu ist hier erwiesen durch die Zuversicht, mit welcher sich in dieser Frage das unmittelbare Bewußtsein Jesu von der unantastbaren Reinheit seines ganzen Lebens ausspricht. Ein solches Wort hat vorher und nachher noch kein Sterblicher in den Mund zu nehmen wagen dürfen. Wir haben aber auch noch andere apostolische Zeugnisse für seine Sündlosigkeit, so 2. Kor. 5, 21: Den, der keine Sünde kannte (Luther: der von keiner Sünde wußte), hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm. Diese Aussage des Apostels steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der vorangehenden Bitte an die Christen, sich mit Gott versöhnen zu lassen, damit der Zweck des durch Christum vollbrachten Sühnwerkes auch wirklich an ihnen erreicht werde. Als besonderen Grund, warum sie dieser Bitte, die ja „für Christus", d. h. in seinem eigenen Interesse, geschehe, nachkommen sollen, wird ihnen das Werk der heiligen Liebe Gottes vorgehalten, das er zur Versöhnung der Menschen mit Gott ausgeführt hat. Die Ausführung dieses Werkes war aber nur dadurch möglich, daß er den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht hat. Von diesem Vermittler unsrer Versöhnung wird also ausgesagt, daß er die Sünde nicht kannte oder nichts von ihr wußte, und es wird damit der Begriff der Sühne erörtert. Als Versühner ist Christus nun ein solcher, der die Sünde nicht kannte, die Sünde als Widerspruch mit dem heiligen Willen Gottes; aber nicht nur von der Thatsünde, von der Sünde in seinem äußern Thun und Lassen war er durchaus rein und frei, sondern sie war auch seinem inneren Leben etwas durchaus Fremdes, etwas ganz außer seiner persönlichen Erfahrung und seines Selbstbewußtseins Liegendes, sie war seinem ganzen sittlichen Bewußtsein etwas Unbekanntes geblieben, etwas, von dem er nie eine innere Erfahrung gemacht hat, weil sie in

ihm nicht vorhanden war. Und dieses war das notwendige Postulat zur Vollbringung des Versühnungswerkes. In dieser seiner äußeren und inneren Sündlosigkeit hat Gott ihn nun „zur Sünde" gemacht (das Abstraktum für das Konkretum Sünder), das will soviel sagen, als: er hat ihn wie einen Sünder behandelt, hat das über ihn verhängt, was sonst nur an einem wirklichen Sünder nach Gottes Urteil geschehen muß. „Die Sünde gewinnt eine Wirklichkeit an einem, in dem keine Sünde ist, wenn er der äußern Erscheinung nach wird, was er in ihm selbst nicht ist. Gott läßt die Sünde als Widerfahrnis an ihm sich verwirklichen, während sie als Verhalten nicht in ihm ist." *) So an Christo, indem Gott über ihn verhängte, was ihm widerfuhr. Es ist das derselbe Sinn, welcher der Stelle Gal. 3, 13 zu Grunde liegt, wenn es dort heißt: „Christus hat uns losgekauft vom Fluche des Gesetzes, da er für uns ein Fluch ward, wie geschrieben steht: Verflucht ist jeder, der am Holze hängt". Die Beziehung auf das Sündopfer ist hier unstatthaft.

1. Petr. 1, 19: Wandelt in Furcht über die Zeit eures Beisitzes (Luther: solange ihr hier wallet), im Bewußtsein, daß ihr nicht mit vergänglichen Dingen, Silber oder Gold, losgekauft seid von eurem eiteln von den Vätern überlieferten Wandel, sondern mit kostbarem Blute als von einem tadellosen, unbefleckten Lamme, Christus, der vorausversehen ist vor Grundlegung der Welt, geoffenbart aber am Ende der Zeiten.

Die Stelle schildert die Heilsbedeutung des Leidens Christi, welche darin besteht, daß er uns nicht mit einem vergänglichen Kaufpreis, sondern mit kostbarem Blute erlöst hat von dem eiteln von den Vätern überlieferten Wandel. Dieses Erlösungsmittel, das Blut Christi, übertrifft an Wert alles, was in der Welt ist, und dieser unvergleichliche Wert kommt ihm zu dadurch, daß es das Blut als eines tadellosen, unbefleckten Lammes ist. Wie in der Offenbarung Johannes und im Evangelium (1, 29), so wird hier der in Unschuld und Geduld leidende Christus als „Lamm" dargestellt, und zwar als Opferlamm mit Anspielung auf Jes. 53, 7, wobei aber nicht an das Passahlamm zu denken ist. Die Ausdrücke „tadellos und unbefleckt" weisen auf die gesetzlichen Erfordernisse von Opfertieren, auf die Fehllosigkeit derselben, und es ist kein Zweifel, daß hier die alttestamentliche Opferidee zu Grunde liegt, denn wenn in der jesaianischen Stelle das Leiden des Knechtes Gottes so bestimmt als Versöhnungsidee

*) Hofmann, Schriftbeweis II, S. 329.

dargestellt wird, so weist das offenbar auf den alttestamentlichen Opferritus, womit freilich nicht gesagt werden soll, daß Petrus Christum hier als das bestimmte, von Jesaias geweissagte Opferlamm bezeichne, weil sonst der bestimmte Artikel davor stehen müßte, sondern daß er nur anspielend auf jene Stelle sich Christum allgemein als ein Opferlamm denkt. Der Hauptnachdruck der Stelle liegt aber auf den Attributen, welche dem Lamme beigelegt werden mit „tadellos und unbefleckt", mit denen in ihrer Anwendung auf Christus seine sittliche Makel- und Fehllosigkeit ausgedrückt werden soll, denn durch die Sündlosigkeit Christi allein erhält sein Blut die sühnende Kraft und Wirkung. Von diesem als Opferlamm dargestellten Christus heißt es dann noch, daß es „vor Grundlegung der Welt vorausversehen" gewesen sei. Es könnte scheinen, daß darin zugleich die Idee der Präexistenz ausgesprochen liege, allein durch den Wortlaut der Stelle wird nicht mehr gesagt, als daß die Sendung Christi mit allem, was sie in sich schließt, also mit seinem ganzen Werke, im ewigen Ratschluß Gottes („vorausversehen") begründet gewesen sei. Mit dem „geoffenbart am Ende der Zeiten" ist seine erste Erscheinung auf Erden gemeint; sie wird als „geoffenbart" geschildert, weil dabei an ein Heraustreten Christi aus der Verborgenheit, in der er sich bisher — allerdings unter Voraussetzung seiner Präexistenz — befand, gedacht ist.

1. Pet. 2, 21—23: Denn dazu seid ihr berufen, weil auch Christus gelitten hat für euch, euch ein Vorbild hinterlassend, damit ihr seinen Spuren nachfolget, der keine Sünde gethan hat, ist auch kein Trug erfunden in seinem Munde, der nicht wieder schalt, da er gescholten ward, nicht drohte, da er litt, sondern es dem anheim gab, der gerecht richtet. An dieser Stelle haben wir nun eine fast wörtliche Beziehung auf Jes. 53, 7, wenn es dort heißt: „Er ward gemißhandelt, da er sich demütigte (Luther: da er gestraft und gemartert ward) und seinen Mund nicht aufthat, wie ein Lamm, das zum Schlachten geführt wird, und wie ein Schaf vor seinen Scherern verstummt". In der Petrusstelle tritt hier zu dem Begriff des Versöhnungsleidens noch der des Vorbildlichen hinzu. In V. 22 ist das erste Moment des Vorbildlichen enthalten in seiner Unschuld, und in V. 23 das zweite in seiner Geduld. Die Unschuld wird in die Worte gefaßt: „der keine Sünde gethan hat, ist auch kein Trug erfunden in seinem Munde". Sünde ist hier ganz allgemein zu nehmen: alles, was wider den heiligen Willen Gottes geht, was Sinn und Wandel vor Gott befleckt und verunreinigt. Trug in seinem Munde ist das direkte

Gegenteil von Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit, also Täuschung, Arglist, Falschheit in der Rede. Er hat nie etwas Unwahres gesprochen, nie sich eine falsche Würde beigelegt, die ihm nicht gebührte, oder die Menschen mit einer Behauptung hintergangen. Wie sein Herz, so war auch sein Wandel rein und ohne Falsch. Die Geduld ist ausgedrückt in den Worten: „der nicht wieder schalt, da er gescholten ward, nicht drohte, da er litt". Schelten ist jede Art von Beleidigung in Worten, die den natürlichen Menschen so leicht zur Wiedervergeltung mit Gleichem reizt, Drohen ist der Ausdruck rachsüchtiger Vergeltung. Sein Mund, wie sein Herz, blieb zu jeder Zeit frei von jeglicher Vergeltung des Bösen mit Bösem, so daß er sich nie eine Selbsthülfe erlaubte wider Gottes Willen, weder im Reden noch im Thun. Niemals zeigte er etwas von Gemütserregtheit, von Zorn und Bitterkeit, sondern statt dessen gegenüber allem erlittenen Unrecht volle Selbstbeherrschung, erhabenes Schweigen, geduldiges Leiden und sogar Fürbitte für seine Beleidiger und Feinde. Das alles war nur möglich infolge vollkommener sittlicher Reinheit seines ganzen Wesens und lauteren Liebe zu Gott. Wenn daher Jakobus einmal sagt, der sei ein vollkommener Mann, der auch in keinem Worte fehle, so ist hier dieser vollkommene Mann, aber auch nur hier.

Hebr. 4, 14—15: Da wir nun einen großen Hohenpriester haben, der durch die Himmel gedrungen ist, Jesus, den Sohn Gottes, so wollen wir am Bekenntnis festhalten. Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht mit unsern Schwächen mitfühlen könnte, sondern der in allem versucht ist in ähnlicher Weise, ohne Sünde. Hebr. 2, 14. 18: Da nun die Kinder an Blut und Fleisch Teil haben, bekam auch er ähnlich Teil daran, damit er durch den Tod zu nichte machte den, der die Gewalt des Todes hat, das ist der Teufel, und befreite die, welche durch Todesfurcht im ganzen Leben in Sklaverei gehalten waren. — Derhalben mußte er in allem den Brüdern ähnlich werden, damit er barmherzig würde und ein bewährter Hoheprieſter Gott gegenüber, zur Sühnung der Sünden des Volkes. Denn wiefern er selbst gelitten hat durch Versuchung, kann er allen, die versucht werden, helfen.

Der Hebräerbrief, dessen Verfasser sich nicht nennt, ist an Judenchristen gerichtet, welche in großer Gefahr waren, wieder in das Judentum zurückzufallen und mit den jüdischen Kultusformen sich zu begnügen. Dazu half noch mit, daß sie allerlei Verfolgungen und Bedrückungen von ihrer Um-

gebung zu leiden hatten, welche sie gegen ihren christlichen Glauben nach und nach gleichgültig machten. Darum ist der Grundton dieses Briefes eine ergreifende Mahnung, am christlichen Bekenntnis, am Bekenntnis der Hoffnung, festzuhalten und eine ebenso eindringliche Warnung vor Untreue und Abfall. Um nun solcher Ermahnung und Warnung besonderen Nachdruck zu geben, zieht der Verfasser eine Vergleichung zwischen dem Alten und Neuen Bund, zwischen den toten Tieropfern der Juden und dem lebendigen, einen und wahren Versöhnungsopfer der Christen und ganz besonders zwischen den wechselnden, selbst sündigen Hohenpriestern des Alten Bundes und zwischen dem ewigen, sündlosen, zur Rechten Gottes erhöhten Hohenpriester des Neuen Bundes und stellt dann diesen unendlich hoch über die Engel, über Mose und das Gesetz, welches alles nur ein Schattenbild des Zukünftigen gewesen sei und keine Sühnung unsrer Sünden zu bewirken vermochte. Im Hinblick auf diese gottesdienstlichen Institutionen des Alten Bundes stellt unser Verfasser Christum als den wahren, ewigen Hohenpriester dar und legt ihm Prädikate bei, welche seine Würde, seine Herablassung und seine heilsvermittelnde Wirksamkeit ins hellste Licht setzen. Dabei ist es ihm eigentümlich, die Person Christi nach beiden Seiten seines Wesens gleich stark hervorzuheben, seine göttliche Erhabenheit über alles Geschöpfliche, wie seine tiefste menschliche Erniedrigung, und damit zeigt er, daß er durchaus den historischen Standpunkt festhält und ferne ist von aller doketischen Anschauung.

Zuerst bezeichnet er 4, 14 Christum als einen „großen" hocherhabenen Hohepriester, der den Himmel durchschritten hat und infolge davon im Himmel thront, in der ihm gebührenden Majestät „des Sohnes Gottes", letzteres im höchsten Sinne des Wortes zu verstehen. Aber es kommt ihm nicht bloß darauf an, zu zeigen, daß ein solcher Hoherpriester überhaupt vorhanden ist, sondern auch hervorzuheben, daß wir ihn in der geschichtlichen Person „Jesu Christi" haben und also schon in einem historisch bestimmten Verhältnis zu ihm stehen, wodurch er der unsrige ist. Und eben damit begründet er die Ermahnung, festzuhalten an dem christlichen Bekenntnis. Dieser hocherhabene Hohepriester steht also zugleich in einem innigen Verhältnis zu uns Menschen, seinen Brüdern, denn er teilt mit uns die wahre, volle Menschheit, welche Seite seines Wesens nicht minder betont wird, als die göttliche Erhabenheit desselben. Hebr. 2, 14 heißt es darum: „Da nun die Kinder an Blut und Fleisch Teil haben, bekam er ähnlich Teil daran; — derhalben mußte er in allem den Brüdern ähnlich werden, damit er barmherzig würde und ein bewährter

Hoheprieſter Gott gegenüber; — denn wiefern er ſelbſt gelitten hat durch Verſuchung, kann er denen, die verſucht werden, helfen". Und 4, 15 wird von ihm geſagt, daß er nicht ein Hoheprieſter ſei, „der nicht mit unſern Schwächen mitfühlen könnte, ſondern der in allem verſucht war in ähnlicher Weiſe (wie wir), ohne Sünde". Stärker könnte ja nicht hervorgehoben werden, daß Jeſus in jeder Beziehung den Menſchen ähnlich geweſen ſei. Dieſe Worte enthalten alſo eine Hindeutung auf die Schwäche, welche der den Einwirkungen der Außenwelt ausgeſetzten ſinnlichen Natur als etwas der ganzen Gattung Gemeinſames eigen iſt, und heben hervor, daß darum alle Verſuchungen, Anfechtungen und Leiden, welche die Menſchen treffen, in ganz gleicher Weiſe auch ihn trafen, aber allerdings mit der wichtigen Beſchränkung, welche V. 15 angegeben iſt, „ohne Sünde". Und gerade dieſe Gleichartigkeit der Verſuchbarkeit, wie er ſie mit andern Menſchen teilte, wird zum Erweis ſeiner wahren Menſchheit ganz beſonders betont, und es liegt darin jedenfalls auch die Möglichkeit des Sündigens enthalten, denn ohne dieſe Möglichkeit würden ja ſeine Verſuchungen ganz andere ſein als die der übrigen Menſchen, und könnten eigentlich gar nicht mehr Verſuchungen genannt werden, ſofern die Zumutung, zu ſündigen, ohne die Möglichkeit, derſelben zu folgen, gar keine Verſuchung mehr iſt. Man hat zuweilen dieſe Verſuchbarkeit Jeſu auf die von außen kommenden Verſuchungen beſchränken wollen, aber das entſpricht nicht dem „in allem" und „der Ähnlichkeit" ſeiner Verſuchbarkeit mit der unſrigen. Wohl hat der Verfaſſer zunächſt die in den Leiden Jeſu liegenden Verſuchungen im Auge, wovon er Kap. 2, 18 ſagt: „wiefern er ſelbſt gelitten hat durch Verſuchung, kann er denen, die verſucht werden, helfen". In den Leiden ſeines Erdenlebens, zumal in dem letzten ſchwerſten Leiden, lag für ihn eine Verſuchung, weil auch ſeine menſchliche Natur, vermöge der an ſich ganz und gar nicht ſündlichen, aber natürlichen, rein menſchlichen Leidensſcheu, gegen die Erduldung der körperlichen Schmerzen ſich ſträubte, weil alſo auch er den Willen des ſchwachen Fleiſches dem höheren Willen ſeines Vaters kämpfend und ringend unterwerfen mußte. Und weil damit ein Kämpfen und Ringen verbunden war, ſo geht daraus hervor, daß auch die Verſuchungen Chriſti durch Leiden keine rein von außen kommenden waren. Wir müſſen alſo annehmen, wenn wir mit dem „in allem", in jeder Hinſicht, und mit der Gleichartigkeit ſeiner Verſuchbarkeit mit der unſrigen vollen Ernſt machen wollen, daß ihm auch die an ſich unſündlichen, natürlichen Affekte von Luſt und Unluſt, von Freude und Schmerz nicht fremd waren, und daß auch in dieſen eine Verſuchung für ihn, wider

Gottes Willen zu thun, liegen mußte. Denn nur so kann gesagt werden, daß er in allem und in Ähnlichkeit mit uns versucht worden sei. Und daraus erklärt sich auch allein das Wort Kap. 5, 8: „er hat, obwohl er Sohn war, Gehorsam gelernt an seinem Leiden". Damit ist ja nicht etwa gesagt, daß die Gesinnung des Gehorsams ihm vor seinem Leiden gefehlt, daß er dieselbe erst unter dem Leiden gewonnen habe. Er war vielmehr von Anfang an gehorsam, aber dieser Gehorsam war entwicklungsfähig und mußte je länger je mehr erstarken und sich bewähren durch immer schwerere Proben. Und gerade das Erdulden von Leiden und die Überwindung der in denselben liegenden Versuchungen war ein Hauptförderungsmittel für sein Wachstum im Gehorsam. So ist er denn auch aus dem Gebetskampf in Gethsemane, aus der tiefsten Tiefe, wie sie uns auch in Kap. 5, 7 geschildert wird: „er hat in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen mit lautem Geschrei und Thränen gebracht vor den, der ihn von dem Tode erretten konnte", bewährt und gestärkt im Gehorsam gegen den Willen seines Vaters hervorgegangen. Durch jede neue That der völligen Unterordnung des menschlichen Willens unter den Willen Gottes, trotz allen Widerstrebens des leidensscheuen, natürlichen Gefühls, wurde sein Gehorsam befestigt und zur höchsten Vollendung geführt. Sehr zutreffend sagt deshalb Moll: „Die Teilnahme Jesu an jedem menschlichen Leidenszustande, die wirkliche Erregung seiner Affekte, die volle Mitempfindung mit unsern Schwachheiten, die Wahrheit des wirklich Versuchtwordenseins hat ohne alle und jede sündliche Erregtheit stattgefunden und hat auch nicht einmal eine schlummernde Sünde in ihm zur Voraussetzung oder zur Anknüpfung gehabt. Es ist alles für ihn vor sich gegangen, «getrennt von Sünde»".*) Wenn deshalb hie und da gesagt worden ist, „daß man beim Lernen des Gehorsams und dem Vollendetwerden durch Leiden nicht an innere sittliche Vervollkommnung des Erlösers, sondern nur an Erfahrung von menschlichen Zuständen und an die aus Leiden hervorgegangene Erhöhung, also an Veränderung des äußeren Zustandes zu denken habe", so ist dies durchaus irrig und mit dem Begriff einer wirklich sittlichen Lebensanschauung Jesu nicht mehr zu vereinigen. Derselbe Gedanke liegt auch in Kap. 2, 10 ausgesprochen, wo es heißt: Denn es ziemte sich für den, um dessetwillen alles ist und durch welchen alles ist, da er viele Söhne zur Herrlichkeit führte, den Anführer ihres Heils

*) Erklärung des Hebräerbriefs in dem Langeschen Bibelwerk S. 77. Vgl. auch Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefs S. 329 und außerdem Bleek, Ebrard, Hofmann.

durch Leiden zu vollenden, denn der da heiligt und die geheiligt werden, haben ihren Ursprung von Einem, weswegen er sich auch nicht schämt, sie Brüder zu nennen.

Der Verfasser geht hier dazu über, die Notwendigkeit des Todes Jesu zu begründen und den Leidensweg, auf dem er ihn zum Ziele führte, zu rechtfertigen. Denn den Juden und so auch den zum Rückfall ins Judentum neigenden Judenchristen schien es Gottes unwürdig zu sein, seinen Messias, verlassen von ihm, dem Missethätertode preiszugeben. Sie sahen darin einen Widerspruch mit der Majestät und dem königlichen Regimente Gottes. Da will der Verfasser nun ihnen zeigen, daß ein solcher Anstoß an dem Leiden Christi ganz unbegründet, daß der Leidensweg für den Messias vielmehr dem Wesen, den Zwecken und dem Ziele Gottes völlig angemessen sei. „Es ziemte Gott", sagt der Verfasser, „um dessetwillen und durch den alle Dinge sind", d. h. weil er der Urheber, Vermittler und Lenker des Weltalls ist, daß er Jesum durch Leiden zur Vollendung und zur Herrlichkeit führte. Wir haben darum in diesem Leidensweg nicht, wie der Augenschein etwa erkennen ließ, bloß die Übermacht der Feinde Jesu zu erblicken, so daß er die Zwecke Gottes durchkreuzte, vielmehr war derselbe im ewigen Ratschluß Gottes, dem Urheber und Lenker aller Dinge und Geschicke, verordnet und mußte deshalb zu seiner Ehre, zur Erreichung seiner höchsten Zwecke, dienen, so daß niemand Ursache hat, Anstoß daran zu nehmen. Durch Leiden sollte Jesus vollendet werden. Diese Aussage ist in demselben Sinne, wie in dem vorangehenden Ausspruch, zu nehmen. Die hier genannten Leiden erscheinen somit nicht in ihrer Heilsbedeutung, sondern als Mittel, durch welche Jesus Gelegenheit gegeben werden sollte, vollkommen zu werden, als Schule, in der er vollkommenen Gehorsam lernen und so seine innere sündlose Entwickelung zum Heilsmittler vollenden und bewähren sollte. Es wird außerdem noch gesagt, daß Gott mit und durch ihn auch noch „viele Söhne" zur Herrlichkeit geführt, daß er ihn als Anfänger und Vordermann, als Bahnbrecher (Luther: als Herzog ihrer Seligkeit) hineingestellt habe in eine große Schar von Kindern Gottes (unter denen nicht, wie manche meinten, die alttestamentlichen Frommen zu verstehen sind), damit er ihnen, als der Erste, durch Öffnung der Herrlichkeit zum Heil verhelfe. Durch diese Zusammenstellung der vielen Söhne, welche zur Herrlichkeit geführt werden, und des Urhebers ihres Heils wird vorausgesetzt, daß beide, „der Heiligende und die geheiligt werden", von einem abstammen und daß also beide, trotz des Unterschiedes, der sonst zwischen ihnen besteht, in einem ihnen allen gemein-

samen Verhältnis zu Gott stehen, weshalb Christus nach V. 12 und 13 sich nicht schämt, die vielen Söhne „seine Brüder" zu heißen. Es besteht also ein Gemeinschafts- und Bruderverhältnis zwischen Christus und den menschlichen Söhnen Gottes, und es kann darum nicht unter der Würde Christi sein, an dem Teil zu haben, was gemeinsame Eigentümlichkeit derselben ist, und dieselben Widerfahrnisse zu erdulden, welche seine Brüder zu erdulden haben. Darum kann es nicht unziemlich sein, daß Gott ihn, wie seine menschlichen Brüder, durch Leiden zur Vollendung führte.

Aus obigen Stellen 2, 14—17 und 4, 14—15 haben wir in unserer Erklärung noch zwei Punkte nachzutragen, welche den Zweck der Menschwerdung Christi in ein besonderes, zum Teil neues Licht stellen. In der ersten dieser Stellen wird nämlich ausgeführt, daß Christus Mensch geworden sei und dadurch, daß er sich selbst dem Tod unterworfen, einen zwiefachen Zweck erreicht habe, den einen, der sich auf den Tod selbst bezieht, und den andern, der den Einfluß schildert, welchen der Tod für die Lebenden ausübe. In ersterer Beziehung wird gesagt 2, 14—15: „daß er den, der des Teufels Gewalt hat", d. h. wie gleich hinzugefügt wird", den Teufel, „dieser seiner Macht beraubt habe". Selbstverständlich ist der Sinn dieser Aussage nicht, daß letzterer die Macht habe, den Menschen nach Willkür zu töten, also zu bestimmen, wann und wie er sterben müßte. Nicht den Tod selbst hat Christus durch seinen Tod aufgehoben, gleichsam aus der Welt geschafft, denn nach 9, 27 lehrt der Verfasser ausdrücklich, daß das allen Menschen geltende Gesetz, einmal sterben zu müssen, seinen Grund in Gottes Ordnung habe, wohl aber hat er den Inhaber der Todesmacht, den Satan, ohnmächtig gemacht, daß er den Menschen nicht mehr in seine Gewalt bekommen kann. Es ist damit nicht erklärt, inwiefern der Satan zu dieser Macht gelangt sei, etwa dadurch, daß der Tod durch ihn in die Welt gekommen (Weish. 2, 24), sondern es wird damit nur vorausgesetzt, daß der Tod ihm unterworfen worden sei, und daß er die Herrschaft über denselben erlangt habe. „Was also dem Tode Macht giebt und eine Kraft des Verderbens aus ihm macht, gegen die wir ohnmächtig sind, und ihm eine schädliche Gewalt verleiht, die zerstörend in die Person eingreift und Elend und Ruin in ihr wirkt, das ist Sache des Teufels. Und was ist die Ursache davon, daß wir so im Tode des Teufels Macht erleiden und daß uns im Sterben satanische Macht nahe tritt? Das ist die Ursache, weil die Lüge und Bosheit in uns des Teufels Sache ist und ein Band der Verwandtschaft und Gemeinschaft zwischen uns und ihm bildet. Der Stachel des Todes ist die Sünde,

darum ist der, der des Todes Gewalt hat, der Teufel. Um unsrer Sünde willen dient der Tod dem Teufel und bringt ihm Vorteil und Mehrung seines Reiches." Dadurch aber, daß Christus in den Tod gegangen, ist das, was in des Teufels Hand Mittel und Waffe ist, uns zu verderben, nämlich der Tod, bei Christus Mittel und Waffe geworden, die Macht des Teufels zu brechen und sein Werk zu zerstören. „Christus tritt scheidend und schützend zwischen uns und das satanische Reich, zerreißt mit seinem Tode die Ketten, die eine Gemeinschaft und Verwandtschaft mit dem teuflischen Wesen in uns setzen." *) Wer also in des Todes Gewalt fällt, der fällt nun nicht mehr in die Gewalt des Teufels, sondern in die Gnadenhand Christi. Auf die Frage aber, inwiefern durch den Tod Christi der Teufel als Gewalthaber des Todes ohnmächtig geworden sei, giebt uns die Stelle selbst keine Antwort. Aber aus sonstigen Aussagen des Briefes über die Wirkungen des Todes Christi geht hervor, daß das eine Folge seines vollbrachten Opfers für die Sünden der Welt war, wie die meisten Ausleger annehmen. Den zweiten Zweck, den Christus dadurch erreichte, daß er selbst in den Tod ging, drücken die Worte aus: „er befreite die, welche durch Todesfurcht im ganzen Leben in Sklaverei gehalten waren". Damit wird der Einfluß des Todes Christi auch schon auf die Lebenden geschildert. Weil der Satan in dem oben angegebenen Sinne der Gewaltherr des Todes war, so mußte der ihnen bevorstehende Tod der Grund lebenslänglicher Furcht sein. Diese Todesfurcht ist die schwere Kette, die sie von Natur in sich tragen. „Lastend und lähmend fällt vom Tode her ein Schatten auf ihre ganze Lebenszeit, auf all ihr Dichten und Trachten, Genießen und Hoffen." Das aber ist Knechtschaft, und die unschätzbare Gabe Christi ist nun, daß er uns durch seinen Tod aus dieser Knechtschaft befreit und uns an ihrer Stelle die selige Hoffnung, als erlöste Kinder Gottes in sein Reich einzugehen, gebracht hat. Der zweite Punkt, den wir aus 4, 15 und 2, 17—18 noch zu erörtern haben, ist die Bedeutung der Menschwerdung Christi, seiner eigenen Erfahrung der menschlichen Schwäche in allen Anfechtungen und Versuchungen auch für unsere Anfechtungen und Versuchungen, die uns zum Abfall verleiten könnten, und diese Bedeutung besteht in der Möglichkeit, zum Festhalten an dem Bekenntnis göttlichen Beistand zu erhalten, welchen Beistand uns aber nur der zur Rechten Gottes erhöhte Hohepriester ver-

*) Schlatter, Hebräerbrief S. 54. Ähnlich Riehm, S, 556—558; auch Bleek, Delitzsch, Ebrard, Weiß.

mitteln kann. Weil er selbst an unsrer Schwachheit teil genommen und die Versuchungen in all den Beziehungen, in denen sie für uns bestehen, selbst erfahren hat, ist er auch im stande, „Mitgefühl“ mit uns zu haben und „barmherzig“ zu sein; er weiß ja, wie schwer es ist, solche Versuchungen zu überwinden. Da dürfen wir nun aufblicken zu dem barmherzigen und treuen Hohenpriester, dürfen (nach 4, 16) „mit freudiger Zuversicht hinzutreten zu dem Thron der Gnade, damit wir Erbarmen empfangen und Gnade finden zu rechtzeitiger Hülfe; denn wiefern er selbst gelitten hat durch Versuchung, kann er denen, die versucht werden, helfen“ (2, 17). Als „Thron der Gnade“ wird hier Gottes Thron bezeichnet, weil der Hohepriester durch sein Opfer unsere Sünde gesühnt, unsere Schuld getilgt und Gottes Huld uns wiedererworben hat. Das soll uns Mut und Zuversicht machen, daß wir im Gebet zu diesem Thron hinzutreten. Denn wer so hinzutritt, wird Barmherzigkeit empfangen, die sich seiner Not und Bedürftigkeit annimmt, und wird zur „rechten Zeit“, ehe die Versuchung zu schwer wird und er in seiner Schwachheit unterliegt, den Beistand Gottes und damit die nötige Aus- und Durchhülfe durch den Hohenpriester vermittelt erhalten, wie es auch 7, 25 heißt: Dieser Hohepriester „kann für immer retten, die durch ihn zu Gott treten, weil er allezeit lebt, um für sie einzutreten“.

Kap. 7, 26—28: Ein solcher Hoherpriester stand uns an, heilig, frei von Bösem, unbefleckt, abgesondert von den Sündern, und höher als die Himmel geworden, der nicht täglich not hat, wie die Hohenpriester, zuerst für seine eigenen Sünden Opfer zu bringen, darauf für die des Volkes; denn er hat das ein für allemal gethan, indem er sich selbst darbrachte. In Anbetracht der hohen Vorzüge des zur Rechten Gottes erhöhten Hohenpriesters sagt der Verfasser: ein solcher Hoherpriester stand uns an, geziemte uns und zwar deshalb, weil nur ein solcher unserm Bedürfnis entspricht. Darauf werden die hohen Eigenschaften desselben im einzelnen genannt: er war „heilig“, welches Wort im Urtext einen allgemeineren Sinn hat, gleich fromm, denn es bezieht sich auf sein Verhalten gegenüber allen sittlich-religiösen Anforderungen und bezeichnet seine Frömmigkeit vor Gott; er war ferner „frei von allem Bösen“, es war in ihm nichts, was böse genannt werden kann, Bezeichnung seines ganzen sittlichen Charakters; er war „unbefleckt“, so daß er auch in den Versuchungen von außen ohne alle Befleckung durch Sünde geblieben; er ist „abgesondert von den Sündern und höher als die Himmel geworden“; das letztere Prädikat läßt erkennen,

was für eine Absonderung von den Sündern gemeint ist, nämlich seine bleibende Trennung von ihnen durch Entrückung in den Himmel, wodurch er aus seinen irdischen Lebensverhältnissen und aus allen Berührungen mit den Sündern ein für allemal herausgenommen worden ist. Jedoch ist diese Geschiedenheit von den Sündern nicht bloß räumlich, sondern zugleich wesentlich ethisch zu fassen und zwar mit Beziehung auf sein irdisches Leben, denn auch, solange er noch auf Erden lebte, war er schon durch seine innere Lebensbeschaffenheit von den Sündern geschieden. Das sind Aussprüche, die uns das Bild eines Lebens vorhalten, das nicht nur für die Sünde keinen Raum hatte, sondern auch nur als ein positiv vollendetes, absolut sündloses gedacht werden kann. Im folgenden V. 27 wird noch ausgeführt, inwiefern die genannten Vorzüge, im Unterschied von den alttestamentlichen Hohenpriestern, Christum fähig machten, die Aufgabe eines wahren Hohenpriesters, wie sie in dem priesterlichen Zutritt zu Gott (V. 25) besteht, zu erfüllen. Was jene zu thun hatten, bezeichnet der Verfasser, offenbar mit Beziehung auf das Sühnopfer am großen Versöhnungstage, wo sie das Volk vor Gottes Angesicht zu vertreten hatten, dahin, daß sie zuerst, weil sie selbst Sünder waren und als solche nicht vor Gott treten durften, für ihre eigenen Sünden Opfer darbringen mußten. Für Christus aber, den himmlischen Hohenpriester, welcher die oben beschriebenen Vorzüge hat, fällt diese Notwendigkeit fort. Und weil er sich selbst als Sühnopfer für die Sünden des Volkes dargebracht und weil dieses Opfer einen ewigen, ein für allemal gültigen Wert hat, so hat er nicht nötig, dasselbe alltäglich zu wiederholen. Um dieser ihm eigentümlichen Sündlosigkeit willen heißt er denn auch an so manchen Stellen des Neuen Testamentes schlechthin der Heilige und Gerechte, wie z. B. Apg. 2, 27, wo Petrus nach Ps. 16, 10 sagt: „Du wirst deinen Heiligen die Verwesung nicht sehen lassen"; K. 3, 14: „ihr aber habt den Heiligen und Gerechten verleugnet"; außerdem: 22, 14; 1. Pet. 3, 18; 1. Joh. 2, 1; 29; 3, 7; Hebr. 4, 15.

Nicht ohne Bedeutung für die sittliche Reinheit und Unsträflichkeit Jesu ist auch der Eindruck, den seine Persönlichkeit nach allen Seiten, auch auf solche machte, die ihm ferner standen oder gar zu seinen Feinden gehörten, so 1. auf den heidnischen Richter Pilatus, welcher auf die Beschuldigungen seiner Verkläger wiederholt sein Urteil dahin abgab, er finde keine Schuld an diesem Menschen, er habe denselben verhört und keinen Grund ihrer Anklage gefunden (Luk. 23, 4; 14 und 15; Joh. 18, 38; 19, 4. 6) und der schließlich die Schuld an dessen Verurteilung nicht als

seine eigene That erscheinen lassen, sondern seine Feinde dafür verantwortlich machen wollte (er wusch seine Hände, Matth. 27, 34); 2. auf die Frau des Pilatus, welche im Traum darüber geängstigt worden war, daß ihr Mann sich an ihm versündigen könnte, und deshalb ihm sagen ließ: „habe du nichts zu schaffen mit diesem Gerechten, denn ich habe viel gelitten im Traume um seinetwegen" (Matth. 17, 19); 3. auf den römischen Hauptmann, der die Wache an Jesu Kreuz befehligte und sein unmittelbares Gefühl beim Verscheiden Jesu aussprach in den Worten: dieser Mensch sei kein Übelthäter, sondern ein Gerechter (Luk. 23, 47) oder sogar der Sohn Gottes (Mark. 15, 39); 4. auf den einen der beiden mitgekreuzigten Verbrecher, der durch den Kontrast zwischen Jesu Unschuld, Sanftmut und Gebet für seine Mörder, und von seinen eigenen Frevelthaten überwältigt, den andern wegen seiner Spottreden strafte und Jesum unter dem Eindruck, daß derselbe nichts Unrechtes gethan habe, und im Glauben an eine Barmherzigkeit, um Aufnahme in sein Reich bat (Luk. 23, 39—42); 5. auf den abgefallenen Jünger Judas, der in verzweiflungsvoller Reue seinen Anteil an der Verurteilung Jesu zurückzunehmen suchte, den Hohenpriestern und Ältesten sein Sündengeld zurückbrachte und selbst seine eigene That verdammte mit den Worten: ich habe unschuldig Blut vergossen (Matth. 27, 4).

Hebr. 5, 1—6 (V. 1): Denn jeder Hohepriester, der aus Menschen genommen wird, wird für Menschen bestellt zu den Geschäften bei Gott, daß er Gaben und Opfer für Sünden darbringe, (V. 2) als der billig fühlen kann für die Unwissenden und Irrenden, da ja auch er mit Schwachheit behaftet ist, (V. 3) und um derselben willen sowie für das Volk, so auch für sich selbst wegen Sünden darbringen muß. (V. 4) Und keiner nimmt sich die Würde selbst, sondern wenn er von Gott berufen wird, sowie ja auch Aaron. (V. 5) So hat auch der Christus nicht sich selbst die Herrlichkeit des Hohenpriestertums zugeeignet, sondern der, der zu ihm sprach: du bist mein Sohn, ich habe dich gezeugt, sowie er auch anderswo sagt (V. 6): du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek.

Kap. 7, 1—25 (V. 1): Denn dieser Melchisedek, König von Salem, Priester des höchsten Gottes, der dem Abraham begegnete bei seiner Rückkehr von der Niederwerfung der Könige und ihn segnete, (V. 2) dem auch Abraham den Zehnten von allem zuteilte, der da erklärt wird zuerst als König der Gerechtigkeit,

dann als König von Salem, das heißt König des Friedens, (V. 3) keinen Vater, keine Mutter, keinen Stammbaum hat, dessen Tage keinen Anfang, dessen Leben kein Ende hat, der dem Sohn Gottes ähnlich gemacht ist, bleibt Priester für immer. (V. 4) Schauet doch, wie groß dieser ist, dem selbst Abraham, der Patriarch, den Zehnten von den Kornfrüchten gab. (V. 5) Auch die von den Söhnen Levi, welche das Priestertum überkommen, haben das Gebot, das Volk zu zehnten nach dem Gesetz, das heißt ihre Brüder, obwohl dieselben aus Abrahams Lenden hervorgegangen sind. (V. 6) Der aber seinen Stammbaum nicht von ihnen herleitet, hat Abraham gezehntet und den, der die Verheißungen hatte, gesegnet. (V. 7) Es steht aber ohne Widerspruch fest, daß das Geringere von dem Höheren gesegnet wird. (V. 8) Und hier empfangen sterbende Menschen die Zehnten, dort einer, dem bezeugt ist, daß er lebt. (V. 9) Und sozusagen wurde mittelst Abraham auch der Zehntenempfänger Levi gezehntet. (V. 10) Denn er war noch in seines Ahnen Lenden, als diesem Melchisedek begegnete. (V. 11) Hätte es nun eine Vollendung durch das levitische Priestertum gegeben (die Gesetzgebung des Volkes ging ja auf dasselbe), wozu war es dann noch nötig, daß ein andrer Priester nach der Ordnung Melchisedek aufgestellt und nicht nach der Ordnung Aarons benannt wird? (V. 12) Mit einem Übergang des Priestertums tritt notwendig auch ein solcher des Gesetzes ein. (V. 13) Der nämlich, auf welchen das gesagt ist, gehörte einem andern Stamme an, von dem keiner mit dem Altar zu thun hatte. (V. 14) Denn es ist längst bekannt, daß unser Herr aus Juda stammt, auf welchen Stamm Moses nichts von Priestern gesagt hat. (V. 15). Und noch zum Überfluß weiter liegt die Sache klar, wenn ein andrer Priester aufgestellt wird nach der Ähnlichkeit Melchisedek, (V. 16) der es nicht ist nach dem Gesetz eines am Fleisch hängenden Auftrags, sondern nach der Kraft unzerstörlichen Lebens. (V. 17) Wird ihm doch bezeugt: du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek. (V. 18) Denn ein Gebot wird mit der Zeit abgeschafft wegen seiner Kraftlosigkeit und Unnützlichkeit. (V. 19) (Hat doch das Gesetz nichts zur Vollendung gebracht), und dagegen eine bessere Hoffnung eingeführt, durch welche wir Gott nahen. (V. 20) Und im Maße, wie er es geworden ist, nicht ohne Eidschwur (denn jene

sind ohne Eidschwur Priester geworden, er aber mit Eidschwur durch den, der zu ihm sagt: der Herr hat geschworen und es wird ihn nicht gereuen: du bist Priester in Ewigkeit), (V. 22) in diesem Maße ist Jesus auch eines höheren Bundes Bürge geworden. (V. 22) Und dort sind mehrere Priester geworden, weil sie durch den Tod am Bleiben verhindert werden. (V. 24) Hier ist es einer, der, weil er in Ewigkeit bleibt, auch ein Priestertum hat, das nicht übergeht. (V. 25) Darum kann er auch für immer retten, die durch ihn zu Gott treten, weil er allezeit lebt, um für sie einzutreten.

Diese Stellen geben eine nähere Darlegung des Hohenpriestertums Christi nach der Ordnung Melchisedek durch Vergleichung mit dem levitischen Priestertum und schildern zugleich die unendliche Erhabenheit des ersteren über das letztere. Wir geben die Erklärung derselben im Zusammenhang. Der Verfasser führt aus: die gemeinsamen Erfordernisse jedes Hohenpriesters sind: 1. seine Gleichartigkeit mit andern Menschen, welche darin besteht, daß er auch ein Mensch ist und zu denen gehört, für welche er seinen Dienst als teilnehmender Mittler und Versöhner führt. Deshalb muß er billig mitfühlen für die unwissenden und irrenden Menschen als ein solcher, der selbst mit Schwachheit behaftet ist. Diese Gleichartigkeit mit andern Menschen, die eigene Befangenheit in menschlicher Schwäche verleiht ihm die Stimmung zur Nachsicht und Milde, zur Mäßigung in seinen Gemütsbewegungen gegenüber den Sündern, für deren Sünden er Opfer darzubringen hat, wie für seine eigenen. Denn wenn er z. B. jeder Sünde mit Drohung und Zorn entgegenträte, so wäre er nicht ein Priester der sündigen Menschen zur Vermittelung ihres Verhältnisses zu Gott, er wäre vielmehr ein Richter über sie. Allerdings gab es eine Grenze, wo der Priester abtreten mußte und der Altar den Schuldigen verschlossen war, nämlich da, wo das Gebot Gottes mit bewußter Bosheit verworfen worden war. 2. Die göttliche Berufung zum hohenpriesterlichen Amte; der Hohepriester darf sich nicht eigenmächtig selbst die Würde des Hohenpriestertums anmaßen, sondern er muß sie von Gott übertragen erhalten haben. Schon der levitische Priester Aaron und seine Nachfolger wurden von Gott zum Priestertum berufen kraft der gesetzlichen Ordnung, welche das Hohenpriestertum in seinem Geschlechte erblich machte (2. Mos. 28, 1; 4. Mos. 18, 1) und ebenso hat sich Christus nicht selbst die Herrlichkeit seines Hohenpriestertums angemaßt, sondern ist von Gott dazu bestellt worden, welcher an ihn jenes Wort von der Einsetzung in das messianische Königtum gerichtet hat: „du bist mein Sohn, heute habe ich

dich gezeuget" (Ps. 2, 7). Dieses Wort redet zwar noch nicht direkt von Jesu Priestertum, wohl aber vom Grund desselben, denn aus seiner Sohnesstellung stammt alles, was er als Priester für uns zu sein und zu thun vermag. Aber da er durch seinen bis zum Tod geleisteten vollkommenen Gehorsam und durch seine Selbstdarbringung zum Sühnopfer der Urheber des Heils geworden ist, hat Gott ihm bei seiner Erhöhung sein Hohenpriestertum als solches bestätigt, welches dem Priestertum nach der Ordnung Melchisedek entsprach, daher das zweite Schriftwort Ps. 110, 4. So ist also Christus ein Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedek geworden (5, 1—6). Damit ist nun das ausgesprochen, wodurch Jesu Priestertum das alttestamentliche weit überragt.

Nach Angabe der geschichtlichen Thatsachen, welche von Melchisedek berichtet sind (1. Mos. 14), charakterisiert der Verfasser dieses Priestertum als eine höhere, über das levitische weit erhabenere Art von Priestertum. Hierbei haben wir vor allem festzuhalten, daß, wenn Melchisedek hier als eine hohe, erhabene Gestalt dargestellt wird, das alles nicht um Melchisedeks, sondern um Christi willen ausgesagt ist. Was also hier Großes von Melchisedek gesagt ist, das dient nur als Unterlage, gleichsam als Folie, auf der das Bild Christi und seines Hohenpriestertums sich erhebt. „Die Größe des Urbildes verlangt ein großes Abbild" und darum ist's dem Verfasser allerdings daran gelegen, die Größe des Melchisedek uns vorzuführen, weil sich in ihm die Herrlichkeit Christi abspiegelt, aber es ist dies nicht so gemeint, als ob uns damit in Melchisedek ein himmlisches Wesen dargestellt werden soll. Was ist es nun, was dieses Hohenpriestertum nach der Ordnung Melchisedek eigentlich sagen will und was dasselbe so sehr vor dem alttestamentlichen auszeichnet? Es ist dies, daß Melchisedek mit den beiden Namen „König der Gerechtigkeit" und „König des Friedens" bezeichnet wird, daß er also mit der priesterlichen zugleich die königliche Würde verbindet. Dabei handelt es sich aber nicht darum, was diese Titel für Melchisedek bedeuten sollen, sondern nur darum, daß dieselben das ausdrücken, wozu Jesus das Wesen hat und giebt. Darum ist er aber nur ein Vorbild auf Christum, der diese doppelte Würde in einem höhern Sinn des Wortes in seiner Person vereinigt. Die beiden Eigenschaften des Melchisedek, auf die es hier besonders ankommt, sind 1. daß in der biblischen Geschichtserzählung von ihm weder Vater, noch Mutter, noch überhaupt Geschlechtsregister genannt sind, und 2., daß weder Anfang noch Ende seines Lebens berichtet wird. Das erstere Prädikat will sagen, daß Melchisedek allein für sich dasteht, also ganz anders als der

levitische Priester, bei dem vor allem nach seiner Abstammung aus Aarons Geschlecht gefragt wurde. Davon hing sein Priestertum ab, nicht aber so bei Melchisedek. Fleischliche Abstammung von Aaron oder Levi kam bei diesem gar nicht in Betracht, sein Priestertum war durch keine äußerliche Bestimmung bedingt oder beherrscht, sondern kommt ihm lediglich vermöge der seiner Person eignenden, inneren Befähigung zu. Und dieser persönliche Besitz des Priestertums, das an keine erbliche Abstammung gebunden ist, macht ihn besonders geeignet, uns darzustellen, was Christus ist. Das zweite Prädikat schildert einen Priester, der keinen zeitlichen Anfang und kein zeitliches Ende gehabt hat, sondern ewig ist, der darum weder der Nachfolger eines andern ist, noch selbst einen Nachfolger hat, der also einzig in seiner Art Priester ist. Auch nach dieser Seite erscheint Melchisedek als Vorbild auf Christum; auch er wird von keinem Nachfolger abgelöst, wie er keinen Vorgänger hatte, sondern er umfaßt kraft ewigen, unauflöslichen Lebens alle Geschlechter der Menschheit und vollbringt ein ewiges, für allesamt gültiges Werk. In all dem liegt die unendliche Erhabenheit des Hohenpriestertums Christi über das alttestamentliche ausgesprochen (7, 1—4).

Sodann wird die hohe Bedeutung dieses vorbildlichen Priesters Melchisedek noch durch einen weiteren geschichtlichen Zug aus seinem Leben hervorgehoben, nämlich durch das Verhältnis, in das Abraham zu ihm getreten ist (4—10), und es wird damit gezeigt, wie ihn auch Abraham, der Stammvater des Gottesvolkes, durch Entrichtung des Zehntens in seiner höheren Würde anerkannt hat. Zwar hat auch der Träger des levitischen Priestertums nach dem göttlichen Gesetz Vollmacht, das Volk zu bezehnten, d. h. alle diejenigen, welche durch Abstammung von Abraham seine „Brüder" sind, aber hier hat der, dessen Herkunft nicht aus jenem Stamm abgeleitet wird, den Abraham selbst trotz seines hohen Ansehens bezehntet, und außerdem noch ihn, den Empfänger der Verheißungen, gesegnet, wodurch zugestanden wird, daß er im Verhältnis zu Gott der Größere, der Höhere ist. Auch darin ist Melchisedek ein Vorbild auf Christum und ein Zeugnis dafür, daß Christus mit seinem priesterlichen Amt und Werk über dem Samen Abrahams steht und über dem Priestertum, das diesem gegeben war.

Das ist nun der Inhalt und die Bedeutung der Worte: ein Priester nach der Ordnung Melchisedek: ein nicht durch fleischliche Abstammung, sondern durch innere, persönliche Befähigung erlangtes Priestertum, ewiges Leben und darum beständiges Bleiben im Priestertum, und Erhabenheit über die levitischen Priester. In den folgenden Worten (11—25), in denen

der Verfasser zu der Psalmstelle 110 wieder zurückkehrt, legt er die großen und tiefgreifenden Folgen der Bestellung eines Priesters nach der Ordnung Melchisedek dar. Das levitische Priestertum hat dem Bundesvolk nicht zur Vollendung helfen können. Es hat also nur vorbereitende Bedeutung. Durch die Bestellung des Priesters nach der Weise Melchisedek war die provisorische Priestersatzung des Alten Bundes aufgehoben und eben damit auch das Gesetz, d. h. die ganze alttestamentliche Heilsökonomie, umgestaltet und eine „bessere Hoffnung" eingeführt worden. Diese Umwandlung der Gesetzesanstalt wird hauptsächlich damit begründet, einmal, daß Jesus, dieser andersartige Priester, nicht aus Aarons Geschlecht, sondern aus Juda, dem Sohne Davids, stammt, und demnach der wahre Priester ist, womit also die gesetzliche Ordnung, welche nur Aarons Söhne zum Priestertum beruft, schon durchbrochen ist. Sodann aber, und das ist der Hauptgrund für die Stellung Christi über das Gesetz, bezeichnet ihn jene Weissagung als unsern ewigen Priester; er steht also in der Kraft eines unauflöslichen Lebens hoch über dem Gesetz des fleischlichen Gebotes (V. 16). Daraus ergiebt sich nun, welcher Art die erfolgte Umgestaltung des Gesetzes ist; die neutestamentliche Heilsökonomie verhält sich zur alttestamentlichen, wie das auf der Kraft ewigen Lebens beruhende Priestertum zu dem auf fleischlicher Satzung beruhenden. Schon die Art und Weise seiner Einsetzung in das Priestertum spricht dies deutlich aus. Denn während die levitischen Priester ohne Eidschwur in ihr Amt eingetreten sind, findet bei dem im Psalm geweissagten Priester nach der Ordnung Melchisedek das Gegenteil statt; denn die Einführungsformel jenes Gottesspruchs enthält einen Schwur und drückt damit die Unwandelbarkeit dieser Bestellung zum Priesteramt aus. Darin aber, daß Jesus so unter Eidesleistung zum Priestertum eingesetzt worden, liegt zugleich der Maßstab für Wert und Wirkungskraft des Neuen Bundes im Vergleich mit dem Alten Bunde, und dieser höhere Wert ist ausgedrückt in den Worten: er ist eines besseren Bundes Bürge geworden. „Denn wie der Bund, so der Priester. Der Bund giebt dem Priester seine Macht vor Gott und seine Macht über uns; so fließt sein Dienst aus Gottes Bund und deshalb ist er der Bürge desselben. Wir bedürfen des Bürgen, denn wir sind zum Mißtrauen und Verzagen geneigt, zweifeln an der Verheißung und werfen die Hoffnung weg. Darum steht der Priester vor uns und garantiert uns des Bundes Verheißung, daß wir nicht mehr daran zweifeln." *) Und während bei

*) Schlatter, Hebräerbrief S. 149.

jener Priesterschaft der Tod die einzelnen Träger daran verhindert, in der amtlichen Thätigkeit zu verbleiben, ergiebt sich aus der ewigen Dauer des persönlichen Lebens Christi auch die Unwandelbarkeit seines Amtes und infolge deren vermag er diejenigen, welchen er den Zutritt zu Gott vermittelt, zu erretten (5, 9; 2, 10).

In denselben Gedankenkreis gehört auch noch die Stelle 1. Joh. 2, 1—2: Meine Kinder, ich schreibe euch dies, damit ihr nicht sündiget; und wenn einer sündigt, so haben wir einen Fürsprecher beim Vater, Jesus Christus, den Gerechten. Und er ist eine Sühne für unsere Sünden, nicht aber für die unseren allein, sondern auch für die ganze Welt.

Hier wird das Hohepriestertum des erhöhten Christus als eine beständige Vertretung der Gläubigen bei dem Vater dargestellt. Nachdem der Apostel im Vorhergehenden behauptet hat, daß kein Mensch, also auch der Christ nicht, ohne Sünde sei, könnte aus dieser Behauptung der thatsächlichen Allgemeinheit der Sünde auch unter den Christen leicht gefolgert werden, entweder daß es mit dem Sündigen, weil es denn doch etwas Unvermeidliches sei, nicht so viel auf sich habe, oder aber auch, daß damit der Friede des Herzens mit Gott und die Freudigkeit zu ihm nicht zusammen bestehen können. Gegen die erste dieser falschen Folgerungen hat der Apostel bereits im Vorhergehenden durch die nachdrückliche Hervorhebung der Notwendigkeit des Wandels im Lichte für die Christen Verwahrung eingelegt und die Allgemeinheit der Sünde nur dazu betont, um jeden aus der falschen Sicherheit aufzuwecken und ihn den ganzen Ernst fühlen zu lassen, den er der Sünde entgegenhalten muß. Die zweite Folgerung will er nun an unserer Stelle zurückweisen und das rechte Gleichgewicht zwischen den zwei Sätzen herstellen, daß der Christ auf Grund der durch Christum vollbrachten Versühnung, objektiv betrachtet, von der Sünde geschieden und daß er doch, um der ihm immer noch anhaftenden Schwachheit willen, nie völlig von der Sünde frei sei. Weil nun die letztere Erfahrung, die jeder Christ an sich selber machen kann, immer neue Störungen der durch den Glauben an Christum erlangten Gemeinschaft mit Gott und damit Zweifel an dem erlangten Gnadenstand herbeiführt, so verweist der Apostel auf die Möglichkeit, immer von neuem Vergebung der Sünden zu erlangen. Diese Möglichkeit ist damit gegeben, daß wir einen Beistand, einen Anwalt und Fürsprecher haben bei dem Vater, der durch seine beständige, persönliche Vertretung beim Vater, durch seine Fürbitte den Seinen allezeit vermittelt, was sie zur Bewahrung ihres Gnadenstandes nötig haben, näm-

lich die Aufhebung der durch das Sündigen bewirkten Störung ihres Gemeinschaftsverhältnisses zu Gott durch gnädige Vergebung der Sünde. Im Evangelium bezeichnet Johannes den Heiligen Geist als den Fürsprecher oder Parakleten (14, 16; 26; 15, 26). Indes, wenn Johannes 14, 16 von einem „andern" Fürsprecher redet, als Christus ist, so sieht man daraus, daß er auch sich selbst als einen Fürsprecher betrachtet, ganz so, wie es auch Röm. 8, 34 heißt: „Der da sitzet zur Rechten Gottes und tritt für uns ein" (auch Hebr. 9, 24). Als einen „gerechten" Fürsprecher bezeichnet der Apostel Jesum Christum, um dessen Qualifikation zum Fürsprecheramt hervorzuheben: nur der Schuldlose, der von der Sünde Geschiedene kann für die Sünder bei Gott eintreten und Vermittler des Heils sein und diese seine Heiligkeit und Gerechtigkeit leistet uns zugleich Bürgschaft dafür, daß seine Fürsprache eine Gott wohlgefällige und deshalb wirksame sei. V. 2 sagt nun aus, worin das Fürsprecheramt Christi bestehe; es hat seinen Grund und seine Bedeutung in der durch ihn gestifteten Versühnung in betreff unsrer Sünden und ist nichts anderes als die fortwährende Geltendmachung der durch Sühne bewirkten Vergebungsgnade beim Vater. Der Begriff der Sühnung ist zu unterscheiden von dem Begriff der Versöhnung. Die Versühnung ist das Mittel, durch welches für den heiligen Gott die Gemeinschaft mit dem sündigen Menschen möglich ist oder der Zorn Gottes über ihn aufgehoben wird. Als diese Versühnung wird Christus hier dargestellt, ganz ähnlich, wie es Röm. 3, 25 heißt: Gott hat Christum in seinem Blute als Sühnmittel unter Vermittlung des Glaubens öffentlich dargestellt (auch Hebr. 9, 11—15 und 23—26). Diese Versühnung ist nur, wie Nitzsch sagt*), „durch eine leidendliche Leistung" möglich und diese ist eben das Sühnopfer oder bestimmter der Opfertod Christi. Die Versöhnung dagegen ist die Aufhebung der durch die Sünde entstandenen Trennung des Menschen von Gott und Wiederherstellung der Gemeinschaft der Liebe und des Friedens mit ihm, welche allerdings nur auf Grund der vollbrachten Sühnung möglich ist. In den Worten: „nicht allein in Betreff unsrer, sondern auch in Betreff der Sünden der ganzen Welt" soll, insbesondere durch den letzten Zusatz, das Mißverständnis beseitigt werden, als beziehe sich die durch Christum vollbrachte Versühnung nur auf die Sünden der Christen. Die Wirkung derselben ist vielmehr, objektiv betrachtet, eine die ganze sündige Welt umfassende. Aber einen Fürsprecher in Christus haben freilich nur die Gläubigen und daraus geht

*) System der christlichen Lehre.

hervor, daß jeder, der ihn auch zum Fürsprecher haben will, erst in ein gläubiges Verhältnis zu ihm treten muß. Soviel aber ist mit diesem Zusatz immer ausgesprochen, daß es bei Gott keinerlei parteiische Bevorzugung der einen vor den andern giebt und daß die durch Christum bewirkte Versühnung Gemeingut für die ganze sündige Menschenwelt ist.

Hebr. 1, 1—14: Nachdem Gott vormals vielfach und vielartig zu den Vätern geredet hatte durch die Propheten (V. 1), hat er aufs Ende dieser Tage zu uns geredet durch den Sohn, welchen er gesetzt hat zum Erben von allem, durch welchen er auch die Weltzeiten gemacht hat (V. 2), welcher als der Ausglanz seiner Herrlichkeit und Abdruck seines Wesens und der Träger aller Dinge mit dem Worte seiner Kraft, nachdem er die Reinigung der Sünden bewirkt hat, sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe (V. 3) und um so viel mächtiger, als die Engel geworden ist, als der Name, den er geerbt, sie überragt (V. 4). Denn zu welchem von den Engeln hat er je gesagt: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt? Und wiederum: Ich werde ihm Vater sein und er wird mir Sohn sein (V. 5). Und wiederum, da er den Erstgeborenen auf den Erdkreis eingeführt, da es heißt: Und alle Engel Gottes sollen vor ihm niederfallen (V. 6). Und zu den Engeln heißt es wohl: Der seine Engel zu Winden macht und seine Diener zur Feuerflamme (V. 7). Zu dem Sohne aber: Dein Thron, o Gott, ist für alle Ewigkeit und der Stab der Rechtschaffenheit ist deines Reiches Stab (V. 8). Du hast Gerechtigkeit geliebt und den Frevel gehaßt; darum hat dich, Gott, gesalbt, dein Gott, mit Freudenöl vor deinen Genossen (V. 9). Und: Du, Herr, hast zu Anfang die Erde gegründet und deiner Hände Werk sind die Himmel (V. 10). Sie werden vergehen, du aber bleibst. Sie werden veralten insgesamt wie ein Gewand (V. 11), du wirst sie wie einen Mantel aufrollen und sie werden verwandelt sein; du aber bist derselbe und deine Jahre lassen nicht nach (V. 12). Zu welchem von den Engeln hat er je gesagt: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde lege unter deine Füße (V. 13)? Sind sie nicht alle dienstbare Geister, ausgesandt zur Hilfe um deretwillen, die das Heil ererben sollen?

Es ist der Name „Sohn", welcher hier in seiner eigentümlichen Bedeutung und in seiner ursprünglichen Erhabenheit näher geschildert wird durch eine Reihe neuer Prädikate, die ihm beigelegt werden. Der Verfasser

unsres Briefes gebraucht diesen Namen „Sohn Gottes“ oder „Sohn“ schlechthin sehr oft von Jesus, aber fast durchweg in einem höhern, als bloß geschichtlichen Sinn des Wortes. Außer hier kommt diese Bezeichnung vor Kap. 6, 6, wo den Hebräern der drohende Abfall vom christlichen Glauben zu ernster Warnung als eine Wiederholung der Kreuzigung und Verspottung des Sohnes Gottes ans Herz gelegt, Kap. 7, 3, wo der vorbildliche Priester und König Melchisedek in der Ähnlichkeit mit dem Sohn Gottes aufgeführt, Kap. 10, 29, wo die Verleugnung des christlichen Bekenntnisses nach bereits erlangter Erkenntnis der Wahrheit als ein Mitfüßentreten desselben, als ein Gemeinachten seines Blutes und eine Beschimpfung des Geistes der Gnade bezeichnet, und Kap. 4, 14, wo der Name „Jesus der Sohn Gottes“ dem großen Hohenpriester, der den Himmel durchschritten, beigelegt wird. Schon in all diesen Stellen erscheint diese Bezeichnung als emphatischer Ausdruck für die Erhabenheit Christi, wie sie schon im Eingang unsrer Stelle dadurch begründet wird: 1. daß er für alle früheren Offenbarungen Gottes den vollendenden, zusammenfassenden Abschluß gebracht, 2. daß Gott ihm ein allumfassendes Erbrecht von dem All verliehen, 3. daß er die Weltzeiten durch ihn gemacht hat, welche er trägt mit dem Worte seiner Kraft, 4. daß er die Reinigung der Sünder bewirkt, und 5. daß der Sohn zur Rechten der Majestät in die Höhe erhoben worden ist, eine Aussage, wonach die himmlische Welt die Stätte der ungehemmten Entfaltung göttlicher Herrlichkeit ist, an welcher der Erhöhte teilnimmt, wie er sie uranfänglich besessen hat. Hierzu kommen nun noch weitere hohe Prädikate, welche das persönliche Wesen des Sohnes, sowie seine unvergleichliche Erhabenheit im einzelnen genauer darthun. So wird er charakterisiert als „der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes und als der Abdruck seines Wesens.“*) Beide Ausdrücke gehören zusammen und sind bildliche Bezeichnungen des Sohnes Gottes. Der erste Ausdruck stellt das Wesen desselben unter dem Bilde eines Lichtes dar. Von dem Lichte gehen Strahlen aus und das durch diese Ausstrahlung bewirkte Bild, in welchem sich der Strahlenglanz gleichsam von neuem koncentriert und ein zweites Wesen erzeugt, also das Erzeugnis dieser Ausstrahlung von dem Lichte der Herrlichkeit Gottes, welches dieselbe Herrlichkeit zeigt, ist nun eben der Sohn; modern ausgedrückt: die Photographie Gottes in seiner Herrlichkeit. Diese göttliche

*) Die lutherische Übersetzung dieser Worte: „Glanz der Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens“, giebt den Wortsinn des Grundtextes nur unvollkommen wieder, weshalb wir hier ausnahmsweise den griechischen Text beifügen: ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως.

Herrlichkeit des Sohnes wird durch dieses Bild als eine in die Erscheinung tretende, nach außen sich kundgebende dargestellt. Also nicht bloß „Glanz", sondern Ausstrahlung wäre die richtige Übersetzung, nach Riehm u. a. „Ausglanz" und zwar als selbständig gewordener. Das zweite Bild ist hergenommen von dem Gepräge einer Münze oder eines Siegels, welches die Figur einer Person oder Sache in genauem Abdruck zur Darstellung bringt, die durch dasselbe abgebildet wird und an demselben erkennbar ist. So ist das Wesen der Person des Sohnes erkennbar an dem durch Ausstrahlung bewirkten Lichtbilde und an dem Gepräge, welches in der Münze eingegraben ist. Die wörtliche Wiedergabe dieses zweiten Bildes ist daher Gepräge, was mehr sagen will, als das bloße Ebenbild.

Im weiteren wird nun besonders die Erhabenheit des Sohnes über die Engel und zwar unter Anführung von alttestamentlichen Schriftstellen ausführlich geschildert. V. 4 schließt sich aufs engste an das vorher genannte „der sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt hat" an und hebt hervor, daß er durch seine Erhöhung vorzüglicher an Würde und Macht geworden ist, als die Engel. Dies ist der Hauptgedanke der ganzen Stelle, in welcher die Hoheit des neutestamentlichen Offenbarungsmittlers durch seine gottgleiche Weltstellung im Verhältnis zu den Engeln, als der höchsten Kategorie geschaffener Wesen, näher begründet wird. Diese Auszeichnung des Sohnes vor den Engeln wird zuerst bewiesen, wenn es V. 5 heißt: „denn zu welchem von den Engeln hat er je gesagt: du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt" (Ps. 2, 7), und wiederum: „ich werde ihm Vater sein und er wird mir Sohn sein" (2. Sam. 7, 14). Zu einem Engel hat Gott eine solche Aussage nie gethan, zum Sohn aber mehr als einmal. Denn wenn auch im Alten Testament die Engel „Söhne Gottes" genannt werden, so ist dabei nie an den Namen eines einzelnen, besonderen Engels gedacht, dem vor allen andern der Name „Sohn Gottes" in einem von den übrigen auszeichnenden Sinne beigelegt und der eben dadurch in das nächste Verhältnis zu Gott gesetzt würde. Dagegen der Name, den der Sohn Gottes geerbt hat, ist kein bloßer Gattungsname, wie die Bezeichnung der Engel als Söhne Gottes, sondern ein speciell dem Sohne Gottes, dieser einzigen Person, beigelegter und zwar als charakteristische Bezeichnung seines einzigartigen Wesens und des ihm allein zukommenden nahen Verhältnisses zu Gott. „Dadurch hat er die überirdischen Gottesboten, die Engel, an Machtstellung in einem Grade überholt, für den die Vorzüglichkeit des in seinem Werte eben entwickelten, ihm in der Verheißung zuerkannten Namens, nämlich des

Sohnesnamens, vor ihrem Berufsnamen, den Maßstab bietet." *) Als Zeitpunkt, in welchem der Sohn diesen Namen empfangen, also als das „Heute", wird von den Auslegern bald seine ewige Zeugung, bald seine Menschwerdung, bald seine Auferstehung und Himmelfahrt angenommen. Vielleicht richtiger erklärt ihn Weiß von dem Tage, an welchem Gott ihn zum erstenmal in der alttestamentlichen Weissagung als Messias proklamiert hat.**) Die Stellen des Alten Testaments, in denen der theokratische König Sohn Gottes genannt wird, hat der Verfasser auf den Messias bezogen. Diesem ihn vor den Engeln auszeichnenden Sohnesnamen, welcher Christo schon im Worte der Weissagung gegeben wird, entspricht nun die Rangstellung über denselben: „Alle Engel Gottes sollen vor ihm niederfallen, da er den Erstgeborenen auf den Erdkreis eingeführt haben wird" (V. 6), was am Tage seiner Wiederkunft in die Welt geschehen wird. Wer aber angebetet wird, steht hoch über denjenigen, die ihn anbeten. Den Gott einst so wieder in den Erdkreis einführen wird, der heißt hier noch „der Erstgeborene"; es wird dabei kein Objekt der Vergleichung mit Nachgeborenen genannt; dem Zusammenhang nach ist dabei zunächst wieder an die Engel zu denken, welche im Alten Testament auch Söhne Gottes genannt werden, aber nicht in dem einzigartigen Sinn, in welchem der Messias so heißt; der Unterschied des Erstgeborenen von den Nachgeborenen bezieht sich jedenfalls auf die Würde- und Machtstellung, wie sie auch in dem Sohnesnamen ausgesprochen liegt.

Um diese Würde- und Machtstellung des Sohnes noch deutlicher ins Licht treten zu lassen, wird nun von V. 7 an eine nähere Charakteristik der Engel gegeben. „Zu den Engeln heißt es wohl: der seine Engel zu Winden macht und seine Diener zur Feuerflamme." Wer sind hiernach die Engel im Vergleich zum Sohne Gottes? Ps. 104, 4 wird von den Engeln Gottes, welche seine höchsten Diener im Naturgebiete sind, gesagt, daß Gott sie in Naturkräfte, in Sturmwinde verwandelt und zu Feuerflammen macht (wie im Blitze), wenn er seinen Willen durch sie im Reiche der Natur ausrichten will, wonach sogar ihre Existenzform als eine wandelbare erscheint. Als „Geister" haben sie an sich keine bestimmte Erscheinungsform, und deshalb können sie verschiedene Formen empfangen, je nach der Aufgabe, die sie im Dienste Gottes zu erfüllen haben; sie sind also wandelbar, wie die Schöpfung, der sie angehören. Ganz anders da-

*) Kähler, Hebräerbrief S. 2.
**) Kommentar zum Hebräerbrief.

gegen lautet der Gottesspruch an den Sohn: „Dein Thron, o Gott, ist für alle Ewigkeit und der Stab der Gerechtigkeit ist deines Reiches Stab" (V. 8). Ähnlich wie in V. 5 eine alttestamentliche Stelle, die vom Messias handelt, als zu ihm geredet angeführt wird, so werden auch hier die Worte Ps. 45, 7—8 mit typisch-messianischer Deutung zweimal als Anrede Gottes an den Sohn und zwar mit vokativischer Fassung des dort vorkommenden Namens „Gott" angewendet, und es wird damit der Gedanke ausgesprochen, daß der Thron des Sohnes als des Messias, der als ein göttliches Wesen gedacht ist, in alle Ewigkeit bestehe. Er ist ausgezeichnet mit dem Stabe oder Scepter der Gerechtigkeit, und damit soll gesagt werden, daß seine Königsherrschaft eine absolut gerechte und dem gottgleichen Wesen des Messiaskönigs völlig angemessene sei. Und weil er (nach V. 9) „Gerechtigkeit geliebt und Gesetzwidrigkeit gehaßt" hat, darum hat ihn Gott in seiner ewigen Herrschaft „vor all seinen Genossen", d. h. vor allen irdischen und himmlischen Fürsten, bei denen besonders wieder an die Engel zu denken ist, ausgezeichnet, und hat ihn bei seiner Thronbesteigung als König gesalbt mit „Öl des Frohlockens", mit einer Segensfülle, die mit dieser Salbung verbunden ist. In einer weiteren Stelle des Alten Testaments (Ps. 102, 26—28) betont der Verfasser ebenfalls die Unwandelbarkeit des Sohnes in seinem Verhältnis zur Schöpfung mit der Anrede „Herr": „du hast zu Anfang die Erde gegründet und deiner Hände Werk sind die Himmel", und diese Bezeichnung „Herr" stellt ihn dar als den, der hoch und unwandelbar über all diesen geschöpflichen Wesen steht. „Sie (die Himmel, als Mehrheit gedacht) werden vergehen", werden veralten, wie ein altes, abgenutztes Kleid. Wie der Sohn nach V. 3 alles trägt mit seinem Kraftwort, so werden die Himmel, wenn sie alt und unbrauchbar geworden sind, durch denselben Sohn wie ein Mantel aufgerollt und verwandelt werden. Im Gegensatz aber zu dieser Vergänglichkeit und Wandelbarkeit wird er, während die Engel ihm dienen, eine Herrschaft von ewiger Dauer in der Welt führen, als ihr Schöpfer und Herr; bei ihm wird nie eine Wandlung stattfinden, er wird immer derselbe sein und bleiben. Nochmals wird mit einem Schriftwort, das als Anrede gefaßt wird (Ps. 110, 1), die Erhabenheit des Sohnes über die Engel begründet: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde lege unter deine Füße" (V. 13), ein Wort, das Gott nie zu einem Engel gesprochen und in welchem er keinem derselben die höchste Würde eingeräumt und die Teilnahme an der Weltherrschaft zuerkannt hat, wie dem Sohne. Und wie in solcher Weise die Erhabenheit des Sohnes über die Engelwelt mit seinem gottheit-

lichen Wesen und dem daraus folgenden Verhältnis zur Welt zusammenhängt, so kommt sie in seiner Stellung zur Heilsgeschichte zu voller Geltung und Erscheinung. Wie die Engel im Gebiete der Schöpfung keine Herrschermacht haben, sondern nur „dienende Geister" sind, so sind sie es auch bei den Heilsveranstaltungen Gottes für die Menschen; sie werden ausgesandt von Gott, um die von ihm geforderte Dienstleistung für seine Heilszwecke auszurichten. Während also die Herrscherwürde den Sohn auch hier auszeichnet, ist der habituelle Charakter der Engel nur Dienstbarkeit zur Hilfe für die zum himmlischen Erbteil berufenen Menschen.

Wenn nun manche Ausleger, aus dogmatischen Gründen natürlich, das Sohnesverhältnis Christi zum Vater auch hier nur als ein ethisch-religiöses auffassen wollten, so widerspricht eine solche Auffassung aufs entschiedenste dem Zusammenhang der ganzen Stelle, wie den Namensbezeichnungen und sachlichen Prädikaten, welche in denselben dem Sohne von Anfang bis Ende beigelegt werden. Unzweifelhaft weisen die Aussagen des ganzen Kapitels, objektiv betrachtet, über ein solches, bloß ethisch-religiöses Verhältnis des Sohnes zum Vater weit hinaus und wollen denselben darstellen als ein übermenschliches, ewiges, gottheitliches Wesen, wie denn schon der Name „Sohn" ohne Artikel in Stellen, wie 1, 1; 3, 6; 7, 28 und 8, 8 bereits zu einer Art von Eigennamen geworden ist zur specifischen Wesensbezeichnung der einzigartigen Person Jesu Christi, und nicht minder ist auch sein vorzeitliches Dasein (seine Präexistenz) darin eingeschlossen, denn wenn er z. B. als der Vermittler der Weltschöpfung und Welterhaltung charakterisiert wird (V. 2. 3), so muß er selbstverständlich auch vor der Welt schon existiert und zwar persönlich existiert haben, denn wenn die biblischen Stellen, die sich darauf beziehen, seine Vermittlung der Weltschöpfung und Welterhaltung als eine selbstthätige, wenn auch vom Vater abhängige, erscheinen lassen, so ist es doch ein ganz vergeblicher Versuch, den Beyschlag macht, diese Präexistenz Christi als die eines „unpersönlichen Princips" zu fassen, ein Versuch, der offenbar mehr durch dogmatische Reflexionen, als durch den klaren Wortsinn der biblischen Stellen motiviert wird.

Hebr. 3, 1—6: Darum, heilige Brüder, der himmlischen Berufung Genossen, achtet auf den Sendboten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, Jesus, wie er seinem Urheber treu war, sowie auch Moses in seinem ganzen Hause. Denn ihm kommt größere Herrlichkeit zu, als Moses, in dem Maße, als der an Würde über dem Hause steht, der dasselbe bereitet hat. Denn

jedes Haus wird von jemand bereitet; der alles bereitet hat, ist Gott. Und Moses ist in seinem ganzen Hause treu als ein Diener zum Zeugnis für das, was verkündet werden sollte, Christus aber als Sohn über seinem Hause; sein Haus sind wir, wenn wir die Zuversicht und den Ruhm der Hoffnung bis zum Ende fest bewahren. War schon im Eingang des Kapitels 1 die Erhabenheit Christi über die Gesamtheit aller menschlichen Vermittler der alttestamentlichen Gottesoffenbarung und von V. 5 an auch über die überirdischen Vermittler derselben, die Engel, geschildert, so wird jetzt die Aufmerksamkeit der Hebräer, mit denen sich der Verfasser in eine Brudergemeinschaft zusammenschließt, mit feierlichem Nachdruck auf den „Sendboten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses" gelenkt, und es wird nun gezeigt, wie derselbe auch über dem größten und Gott am nächsten stehenden Propheten, Mose, erhaben sei. Das „Bekenntnis" ist das christliche Gemeindebekenntnis und als Inhalt des specifisch-christlichen Glaubens im Unterschied von dem Alten Testament. Der Verfasser leitet diese Schilderung ein mit dem großen Lob, welches Mose nach 4. Mos. 12, 7 erteilt und in welchem gesagt wird, daß derselbe im ganzen Hause „treu" sei. Dasselbe gilt aber auch ebenso von Jesus, dessen Treue, d. h. Zuverlässigkeit in der ganzen Ausrichtung des ihm von Gott gewordenen Auftrags (Heilsverkündigung und Versühnung), betont wird. Unter dem „Haus", in welchem Mose treu war, ist das Gottesreich oder die Heilsökonomie als einheitliche Veranstaltung Gottes zum Heil der Menschen gefaßt, zu verstehen. So groß aber auch Moses mit seiner Treue in dem ganzen göttlichen Haushalt dasteht, so darf man doch nicht bei ihm stehen bleiben, vielmehr muß man zu dem größten Gottesgesandten unseres Bekenntnisses aufblicken, denn dieser ist „größerer Herrlichkeit von Gott gewürdigt worden" als Moses, weil er seinem Wesen nach ein viel höherer ist. Seine Herrlichkeit übertrifft diejenige von Moses „in dem Maße, in welchem größere Ehre als das Haus selbst, der hat, welcher dasselbe hergerichtet hat". Wohl ist dieser Vergleichungssatz zunächst ganz allgemein gefaßt, so daß man unter dem Hersteller des Hauses nicht alsbald und ohne weiteres an Christum zu denken hat. Aber nach der durch den Zusammenhang gegebenen Anwendung des allgemeinen Satzes auf Christum und Moses ist Christus der, welcher das Haus hergestellt hat, selbstverständlich in seinem vormenschlichen Dasein. Denn wie er im Kap. 1, 2 als derjenige bezeichnet wird, welcher infolge seiner Vermittlung der Weltschöpfung in den vollen Weltbesitz eingesetzt ist, so erscheint er hier auch als der Begründer und Mittler

schon des alttestamentlichen Gottesreiches (Theokratie). Und wenn hier der allgemeine Satz hinzugefügt wird: „ein jedes Haus wird von jemand bereitet, der alles bereitet hat, ist Gott", so will damit gesagt sein, daß die Urheberschaft Christi die über ihr stehende Urheberschaft Gottes in letzter Instanz nicht ausschließt, daß vielmehr Christus, wie in all seiner Thätigkeit, so auch in der Stiftung des alttestamentlichen Gottesreiches nur der Vermittler der Thätigkeit Gottes gewesen sei. In V. 5 folgt nun die konkrete Aussage über die Ehrenstellung Mosis und Christi im Gottesreiche, und es wird damit angedeutet, daß Gott selbst, wie alles, so auch den Unterschied in der Würde- und Berufsstellung beider geordnet habe. Dieser Unterschied besteht aber wesentlich darin, daß Moses nur Diener war im ganzen Hause Gottes, wodurch die freiwillige Unterordnung und Dienstbereitschaft ausgedrückt wird, und zwar Diener zur Bezeugung dessen, was Gott zu ihm reden wollte und was er darum dem Volke als zu ihm geredet, bezeugen sollte, daß dagegen Christus in seiner Stellung über dem Hause als Sohn, somit als der Herr über das Haus, als dessen Leiter und Regierer, dargestellt wird. „Sein (Gottes) Haus sind wir", damit soll angedeutet werden, was mit dem Haus Gottes gemeint war, in welchem Moses treu war und über welchem Christus mit derselben Treue waltet, nämlich eine Gemeinde, in deren Mitte Gott Wohnung gemacht hat. Damit verwirklicht sich das Ideal der alttestamentlichen Theokratie zur neutestamentlichen nicht mehr bloß in vorbildlicher, sondern in vollendeter Weise für alle, welche den Glauben an Christum als den Gottesgesandten und Hohenpriester bis ans Ende treu bewahren. Die ganze Stelle ist eine energische Paräneſe (Ermunterung) an die zum Abfall neigenden Hebräer, nicht bei Mose stehen zu bleiben, sondern Christum im Glauben unentwegt festzuhalten, weil er der absolute Mittler des Heils ist und als solcher unendlich höher steht als Mose.

Hebr. 13, 7 und 8: Gedenket eurer Vorsteher, die euch das Wort Gottes verkündigt haben, schauet den Ausgang ihrer Wallfahrt an und ahmet ihren Glauben nach. Jesus Christus gestern und heute derselbe und in Ewigkeit.

Die Ermahnung des Verfassers, im Glauben an Christum zu verharren, erreicht hier ihren Höhepunkt; er hält den Christen das Vorbild ihrer Vorsteher ermunternd vor und fordert sie auf, den Ausgang ihres Wandels anzuschauen und die Treue ihres Glaubens in ihrem eigenen Leben nachzuahmen, um so mehr, als er deren Ansehen und Hochschätzung bei ihnen ohne weiteres voraussetzen konnte. Man hat dabei ohne Zweifel in

erster Linie an die Apostel als Ohrenzeugen der Predigt Jesu und an die als Gehilfen mit ihnen verbundenen Männer zu denken, welche der späteren Generation die Heilsbotschaft übermittelt haben; wenigstens weist die Stelle 2, 3 auf solche hin. Sie werden zugleich als „Führer oder Vorsteher" der Gemeinden charakterisiert. Von diesen ehemaligen menschlichen Führern wird dann ihr Blick auf den einen großen Träger und Vermittler des Heils, Jesus Christus, hingelenkt; denn wenn die menschlichen Lehrer und Führer auch gehen, so bleibt doch Jesus Christus. Das „gestern" ist verschieden gedeutet worden, bald auf die Zeit, in welcher dieselben gelebt und gelehrt haben, bald auf die Zeit vor der Menschwerdung Christi oder gar auf die Zeit vor der Weltschöpfung. Allein für alle diese Beziehungen auf einen bestimmten Zeitpunkt ist im Texte selbst keine Andeutung gegeben. Das „gestern" ist deshalb allgemein zu fassen: von je her war er da als der, welcher keiner Wandelbarkeit unterworfen, welcher über allem Wechsel der Zeiten und Geschlechter erhaben, unveränderlich den Gegenstand unsres Glaubens und den Grund unsrer Heilszuversicht bildet und zwar in alle Ewigkeit.

Hebr. 12, 1—2: So lasset denn nun auch uns, da wir eine solche Wolke von Zeugen vor uns haben, ablegen alle Beschwerung und die Sünde, die immer zur Hand ist, und in Beharrlichkeit laufen in dem Wettkampf, der uns obliegt, in dem wir sehen auf den Führer und Vollender des Glaubens, Jesus, der statt der Freude, die vor ihm lag, das Kreuz auf sich nahm, ohne der Schande zu achten, und hat sich gesetzt zur Rechten des Thrones Gottes.

In diesen Worten tritt ganz und gar der vorbildliche Charakter Jesu hervor, so daß den Hebräern aufs nachdrücklichste die Pflicht der Treue in der Nachfolge des höchsten Glaubensvorbildes mit Rücksicht auf Verfolgungen und Leiden ans Herz gelegt wird. Sie sollen bedenken, daß sie in solchem Kampf und Lauf nach dem gemeinsamen Ziel von einer Wolke, d. h. von einer dichtgedrängten Schar von bereits vollendeten Glaubenshelden umlagert sind. Es ist das Bild des Wettlaufs, das dem Verfasser hier vorschwebt, wo der Wettläufer in der Rennbahn von einer zahlreichen Zuschauerschar, als Zeugen seines Laufs, umgeben ist. Der Blick auf die Zeugen, die vom Himmel auf die auf Erden ringenden und kämpfenden Christen herabschauen und die selbst erlebt haben, was des Glaubens Kraft ist und vermag, soll sie ermuntern in ihrem Lauf und Kampf; und wie der Wettläufer sich von allem befreit, was ihn

beschweren und in seinem Laufe hemmen kann, so müssen auch die Christen vor ihrem Laufe abgelegt haben, was ihnen in demselben hinderlich werden kann. Als solches Hinderliche aber wird zuerst bildlich genannt „alle Beschwerung" oder Bürde: und damit ist nicht schon die Sünde selbst gemeint, also nicht speciell der Hochmut oder das Hängen an jüdischer Gesetzlichkeit, woran einige dachten, sondern überhaupt alles Aufhaltende und Lähmende, wie etwa das Verstricktsein in weltliches Treiben oder die Sorge um irdisches Ergehen, die Furcht vor Verfolgungsleiden u. dgl. Dann aber wird als Haupthindernis genannt: „Die Sünde, die immer zur Hand ist", denn diese ist der Todfeind, der sich uns überall in den Weg stellt in Zweifel, Verzagtheit und Unglauben, um uns zu hemmen und abzuhalten in unserm Lauf als das gerade Widerspiel von dem Streben nach dem vorgesteckten Ziel. Und haben wir uns so entledigt von allem, was uns beschweren und hindern kann, daß wir nicht vorwärts kommen, dann erst können wir recht laufen „in Beharrlichkeit", in standhafter Ausdauer bis ans Ende. Wie beim Wettlauf alle Kräfte des Leibes in höchster Spannung zu immer vorwärts drängender Eile erhalten werden, so muß der Christ bei seinem geistlichen Wettlauf alle seine Seelenkräfte zusammennehmen und anspannen in seinem Ringen um das höchste Gut. „Indem wir sehen auf den Führer und Vollender des Glaubens, Jesum." Dem Wortsinn des Grundtextes gemäß ist das Sehen hier ein Absehen von allem Aufhaltenden, Abschreckenden, um unverwandt und ausschließlich hinsehen zu können auf das höchste Vorbild Jesus, welches der „Anführer und Vollender des Glaubens" ist. Nicht Urheber des Glaubens, sodaß er denselben in uns zu erwecken hätte, und auch nicht bloß Anfänger bedeutet das Wort im Grundtext, sondern Anführer und Heerführer, selbst geprüfter und vorbildlicher Führer und Bahnbrecher des Glaubens; aber nicht bloß dies, sondern auch Vollender desselben ist er weiter, d. h. nicht als der, der unsern Glauben zur Vollendung gebracht oder gar der als Kampfrichter den Sieger im Glauben krönt, wie einige annahmen, sondern als der, welcher selbst den Glauben in den höchsten Proben bewährt hat. „Der statt der Freude, die vor ihm lag, das Kreuz auf sich nahm, ohne der Schande zu achten, und hat sich gesetzt zur Rechten des Thrones Gottes." Diese „vor ihm liegende Freude" ist nicht die Freude, die er in seiner himmlischen Präexistenz hatte als Freude an seiner uranfänglichen Herrlichkeit im Himmel, oder die Leidensfreiheit, die er als der Sündlose haben konnte, oder die Weltfreude, wie manche glaubten, sondern es ist die ihm bereitliegende, ihm als Preis in Aussicht gestellte

Freude an seiner himmlischen Herrlichkeit. Um diese zu erlangen, erduldete er den Kreuzestod und ebenso die damit vor Menschenaugen verbundene Schmach, die er für nichts achtete. Und damit wir sehen können, wie der in geduldigem Leiden erprobte Glaube auch wirklich gekrönt wird, führt der Verfasser als Folge dieser selbst- und freierwählten Erniedrigung noch seine Erhöhung zur Rechten des Thrones Gottes an, wo ihm jene Freude im überschwänglichsten Maße zu teil geworden ist.

Hebr. 1, 6: Und wiederum, da er den Erstgeborenen auf den Erdkreis eingeführt, heißt es u. s. w.;

9, 28: Und so, wie den Menschen bevorsteht, einmal zu sterben, dann aber das Gericht, so wird auch der Christus — — zum zweitenmal ohne Sünde erscheinen denen, die auf ihn warten, zum Heil;

10, 37: nach einer kleinen Zeit, ganz klein, und er kommt, der da kommen soll, und wird nicht verziehen;

10, 25: und das um so mehr, je mehr ihr den Tag herannahen sehet.

In völliger Übereinstimmung mit der ganzen apostolischen Auffassung wird in diesen Stellen auch die Wiederkunft Christi am Ende der Tage und die Vollendung des Reiches Gottes, welche dieselbe herbeiführt, hervorgehoben, wenn auch der gewöhnliche Ausdruck dafür, Parusie, von dem Verfasser nicht gebraucht wird, und daß er sich diese Wiederkunft als eine sichtbare denkt, geht aus 9, 28 hervor, wo es heißt, daß der Christus zum zweitenmal, ohne Sünde, erscheinen, d. h. aus seiner himmlischen Herrlichkeit, in der er dem leiblichen Auge verborgen war, heraustreten werde, um wieder gesehen zu werden, und zwar dann „ohne Sünde", d. h. so, daß er mit der Sünde nichts mehr zu thun, sie nicht mehr zu tragen und sich nicht mehr in den Tod dahinzugeben hat; 1, 6: Diese Stelle haben wir schon oben angeführt, wo Gott den Erstgeborenen bei seiner dereinstigen Wiederkunft auf den Erdkreis einführen und wo dieser dann, wie Gott selbst, von den Engeln angebetet werden wird, nach der bekannten Vorstellung, daß diese Wiederkunft im Geleite der Engel erfolgen werde (Matth. 16, 27; 25, 31). Die Zeit dieser Wiederkunft wird 10, 25 ganz kurz „der Tag" genannt. Auch darin teilt der Verfasser die allgemeine apostolische Auffassung, wonach dieser Tag als nahe bevorstehend „in aller Kürze" erwartet werde (10, 37; 10, 25).

Hebr. 1, 12: Die Himmel werden vergehen, du aber bleibst. Sie werden veralten insgesamt wie ein Gewand, du wirst sie,

wie einen Mantel aufrollen, und sie werden verwandelt sein; 12, 26—27: Jetzt aber ist von ihm das Wort verkündigt: noch einmal will ich erschüttern nicht die Erde nur, sondern auch den Himmel. Das noch einmal aber zeigt an, daß das Erschütterte als ein Geschaffenes verwandelt wird, damit das bleibe, das nicht erschüttert wird. Hier werden also auch die seine Wiederkunft begleitenden großen Ereignisse genannt: die Erschütterung und Umwandlung des Himmels und der Erde, als deren Urheber sowohl Gott (12, 26) als Christus (1, 12) bezeichnet werden. Dieser Tag der Wiederkunft Christi ist zugleich der große Gerichtstag, denn daß die Vollendung des Reiches Gottes mit einer Gerichtskatastrophe verbunden sein wird, hebt der Verfasser an manchen Stellen mit großem Ernst und Nachdruck hervor, wie 9, 28, wo er sagt, daß „den Menschen bevorsteht, einmal zu sterben, dann aber das Gericht", und 10, 27, wo „ein schrecklicher Empfang des Gerichtes und Wallen des Feuers, welches die Widersacher verschlingen werde" vorausgesagt werden, und 10, 30—31: „Wir kennen den, der da sprach: mein ist die Rache, ich will vergelten", und „der Herr wird sein Volk richten; schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen". Nur darin unterscheidet sich der Verfasser von der sonst allgemeinen apostolischen Darstellung, in welcher der Richter ausdrücklich genannt wird, daß er nicht Christus, sondern Gott selbst als den Weltrichter bezeichnet, während sonst die richterliche Thätigkeit als eine Christo von Gott übertragene erscheint.

Matth. 3, 13—17 (Mark. 1, 9—11; Luk. 3, 21—22; Joh. 1, 32—34): Hierauf erscheint Jesus von Galiläa am Jordan bei Johannes, sich von ihm taufen zu lassen. Der aber wehrte ihm und sagte: ich habe nötig, von dir getauft zu werden und du kommst zu mir? Jesus aber antwortete ihm: laß nur, denn also ziemt es sich für uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen; da ließ er ihn machen. Als aber Jesus getauft war, stieg er alsbald herauf vom Wasser und siehe, da thaten sich die Himmel auf und er sah den Geist Gottes herabfahren wie eine Taube und auf ihn kommen. Und siehe, eine Stimme aus den Himmeln sprach: dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden.

Alle vier Evangelisten berichten, daß Jesus von Johannes getauft worden sei. Diese Berichte stimmen in der Hauptsache, in der Schilderung des Taufaktes selbst und der ihn begleitenden Erscheinungen, durchaus miteinander überein, zeigen aber in einigen nebensächlichen Einzelheiten Ab-

weichungen voneinander, besonders was das Verhältnis der synoptischen Darstellungen zu dem Berichte des Evangeliums Johannis betrifft. Aus diesen Darstellungen ergeben sich für das messianische Selbstbewußtsein Jesu, wie für das Verhältnis des Täufers zu ihm einige bedeutsame Momente, die wir hervorzuheben haben. Den Bericht selbst haben wir oben nach dem Evangelium des Matthäus gegeben.

Mit seiner erschütternden Wüstenpredigt, durch welche Johannes, der letzte und größte Prophet auf der Schwelle des Alten und Neuen Bundes, die innerlich abgestorbenen und verweltlichten Herzen des damaligen Judentums zur Buße rief, verband er im Anschluß an die Idee der herkömmlichen Lustrationen (levitischen Reinigungen), aber in durchaus selbständiger, nach Form und Inhalt eigentümlicher Beziehung die Wassertaufe, zu welcher er das Volk an den Jordan rief und welche als Symbol für die Anerkennung der Notwendigkeit bußfertiger Sinnesänderung zum Empfang des im Anzug begriffenen Messias zu verstehen ist. Sie war also eine Taufe zur Buße, zu dem Zwecke, Vergebung der Sünden zu erlangen. Sie war zwar unvermögend, selbst eine reale Mitteilung des Heils zu vermitteln, aber sie war nichtsdestoweniger als eine Veranstaltung für das Volk die kühne Erklärung des allgemeinen Abfalls vom wahren Jehovahglauben und als Akt für die einzelnen, die sich ihr unterzogen, das feierliche Eingeständnis persönlicher Verschuldung und als Handlung des Täufers der symbolische Vollzug der erforderlichen Reinigung oder Weihe zum Eintritt in die Zahl derer, die zur Erwartung des heilbringenden Messias berechtigt waren.

Zu der Zeit nun, in welcher Johannes also am Jordan taufte und die Ankunft des Messias verkündigte, kam auch Jesus zu ihm, um sich von ihm taufen zu lassen. Da aber die Johannestaufe eine Taufe zur Buße für solche, welche sich als Sünder bekannten und nach Vergebung verlangten, und Jesus selbst der Sündlose war, so konnte dieser unmöglich im persönlichen Gefühl der Sündhaftigkeit ein solches Begehren an Johannes stellen und deshalb ist man auf die verschiedensten Vermutungen darüber gekommen, was wohl Jesus bewogen haben konnte, sich auch, gleich Sündern, von Johannes taufen zu lassen. So hat man bald an einen solidarischen Zusammenhang Jesu mit dem unreinen Volke gedacht und angenommen, daß er nach dem levitischen Gesetze als Glied dieses Volkes selbst unrein gewesen sei, oder, daß er die Gesamtschuld des Volkes als auch seine eigene Schuld ansehen zu müssen glaubte, jedenfalls aber, daß diese Taufe durch Johannes in irgend welcher Beziehung zur Sünde der Menschen stehen mußte; oder man

hat die Bedeutung dieser Taufe in die Erklärung gesetzt, daß er dem Tode für die Menschheit verfallen sei, oder in die Absicht, die Taufe des Johannes durch sein Beispiel zu ehren und für andere den Glauben an ihn zu begründen, oder auch, sich zur Ansicht und zum Werke des Johannes zu bekennen. Von andrer Seite ist man sogar so weit gegangen, daß man in der Unterwerfung Jesu unter die Johannestaufe einen Grund gegen seine Sündlosigkeit finden wollte, was natürlich nur von einem dogmatisch-negativen Standpunkt aus geschehen konnte. Aber auch für die übrigen Vermutungen sind im Texte selbst keinerlei Anhaltspunkte enthalten. So viel ist gewiß, daß es mit der Taufe Jesu durch Johannes nicht dieselbe Bewandtnis hatte, wie mit der Taufe andrer, sofern bei ihm, als dem Sündlosen, kein Sündenbekenntnis notwendig war, daß also der lustrative Charakter für ihn nur eine Bedeutung haben konnte, die sich unmittelbar auf seinen *Messiasberuf* bezog. Nach V. 15 ist anzunehmen, daß Jesus in seinem Bewußtsein dessen gewiß war, er müsse nach Gottes Willen der Taufe seines Vorläufers sich unterziehen, um nach Art der Propheten und Priester im Alten Testament eine besondere Weihe zu seinem Messiasberuf, die *göttliche, messianische Inauguration* zu empfangen durch die Erklärung, daß er wirklich der Messias sei, und in dieser Erklärung zugleich die Bestimmung, von jetzt an aus allen bisherigen, dem irdischen Bereich angehörigen Lebensbeziehungen auszuscheiden und ganz und ausschließlich dem einzigartigen Berufe als Messias feierlich sich zu verbinden und hinzugeben. V. 14: „Der aber (nämlich Jesus) wehrte ihm und sagte: ich habe nötig, von dir getauft zu werden und du kommst zu mir?“ Johannes weigerte sich also anfänglich, an Jesus die Taufe zu vollziehen und zwar in dem wahrsten Gefühl seiner eigenen Niedrigkeit und Sündhaftigkeit, sowie unter dem Eindruck der überwältigenden Majestät dessen, der vor ihm stand, des „Größeren, dem er nicht würdig sei, die Schuhriemen aufzulösen“, in dem er also offenbar denjenigen erkannte, der ohne Sünde war und deshalb seiner Bußtaufe nicht bedürfe; wenn er dagegen ausdrücklich geltend machte, daß vielmehr er nötig habe, von ihm getauft zu werden, so hatte das seinen Grund darin, daß er, der bisher seine Sinnesänderung nicht besiegelt erhalten habe, nunmehr von ihm, dem Sündlosen, diese Zusicherung erhalten könne. Jesus machte ihm darauf die Gegenvorstellung: „laß es für jetzt“. Dabei ist wohl zu beachten, daß Jesus das Gefühl, das dem Johannes die Weigerung, ihn zu taufen, eingab, keineswegs als grundlos zurückwies; aber über alledem stand ihm die göttliche Anordnung, die er in der Wassertaufe des Johannes erkannte und die verlangte, daß ganz

Israel diese Taufe erhalten solle und daß darum auch er, als Sohn Israels, sich ihr unterziehen müsse. Das sprach er aus in den Worten: „Denn also ziemt es sich für uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen", d. h. alles das zu thun, was nach dem Willen Gottes recht, demselben angemessen und deshalb Pflicht sei. Und auf diese Gegenvorstellung stand Johannes von seiner Weigerung ab und ließ ihn machen."

V. 16: „Als aber Jesus getauft war, stieg er alsbald herauf vom Wasser und siehe, da thaten sich die Himmel auf und er sah den Geist Gottes herabfahren wie eine Taube und auf ihn kommen". Hier tritt uns nun die Hauptdifferenz zwischen der synoptischen und der johanneischen Darstellung entgegen, welche darin besteht, daß nach den Synoptikern Jesus selbst es ist, der das alles schaut und erlebt, nach dem johanneischen Bericht dagegen der Täufer Johannes. Diese Differenz ist offenbar nur daraus zu erklären, daß sämtliche Evangelisten, unabhängig voneinander, ihre Berichte aus verschiedenen Quellen schöpften, die darin voneinander abwichen, ohne daß die eine die andere absolut ausschließt. Man hat deshalb angenommen, daß diese außerordentlichen Naturerscheinungen nicht bloß vom Jesus geschaut worden, sondern daß auch noch Mitschauende und Miterlebende und unter diesen vor allem Johannes daran beteiligt gewesen seien.*) Mit dem „Sichaufthun des Himmels", worin die altrationalistische Auslegung eine plötzliche Aufheiterung des Wolkenhimmels, ein schnell sich entladendes Gewitter mit Blitz und Donner (letzterer sollte die Stimme aus dem Himmel sein) und eine zufällig heranfliegende Taube finden wollte, ist ein wirkliches Aufgehen des Himmels gemeint, aus welcher Öffnung der Geist Gottes herabkam und ebenso ist die Vergleichung des herabkommenden Geistes Gottes mit einer Taube nicht von der Art und Weise des Herabkommens zu verstehen, wobei man bald an die Schnelligkeit, bald an die sanfte, ruhige Bewegung des Taubenflugs dachte, sondern von der wirklich erschienenen Gestalt einer Taube als Symbol des göttlichen Zeichens, welches dem Johannes zur Kenntlichmachung des Messias verheißen war. Diese Auffassung, welche auch von vielen neueren Erklärern geteilt wird, entspricht allein dem Sinn der biblischen Berichte und sie ist um so mehr angezeigt, als Lukas ausdrücklich sagt: „in leiblicher Gestalt wie eine Taube", wodurch das „er sah" näher bestimmt wird. Ohne Zweifel aber

*) Jedenfalls scheint wenigstens der Bericht des Matthäus eine solche Teilnahme des Täufers an diesem Schauen und Erleben nicht auszuschließen durch die Form der göttlichen Erklärung: Dieser ist mein geliebter Sohn und nicht, wie bei Markus: Du bist mein Sohn.

sind diese als reale, gottgewirkte Vorgänge berichtete Erscheinungen nicht als äußere, sondern als innere, visionäre Vorgänge zu verstehen, wie sie im Alten und Neuen Testament nicht selten vorkommen;*) und wie Johannes, der Jesum vorher in dieser Eigenschaft als Messias nicht erkannt hatte (Joh. 1, 33), eben durch dieses prophetische Gesicht und diese göttliche Stimme es inne geworden, daß in ihm das verheißene Gotteslamm zum Hinwegnehmen der Sünde in die Welt gekommen sei, so ist auch Jesus selbst dadurch in seinem messianischen Selbstbewußtsein zur vollen Klarheit und Sicherheit geführt worden. Das Hauptgewicht des ganzen Berichtes liegt natürlich auf der Geistessalbung Jesu, die bei seiner Taufe stattgefunden hat; mit dieser Wassertaufe hat er zugleich den Heiligen Geist empfangen, den Geist des Messiastums und zwar, entsprechend dem großen Auftrag, der ihm vom Vater geworden war, „in maßloser Fülle" (Joh. 3, 34), und in und mit diesem Geiste die volle Ausrüstung mit himmlischer Kraft und Gabe, sodaß er dadurch wirklich der „Gesalbte", der Messias geworden war, wie er selbst bei Lukas, unter Anwendung der Weissagung der Stelle Jes. 60, 1, sagt: „Der Geist des Herrn ist auf mir, denn er hat mich gesalbt und gesandt" und wie Petrus in der Apostelgeschichte dem Kornelius verkündigt, daß „Gott diesen Jesus von Nazareth gesalbt hat mit dem Heiligen Geist und mit Kraft". Man hat zuweilen eine solche Geistessalbung Jesu mit der Fleischwerdung des ewigen göttlichen Wortes (Joh. 1) und mit seiner übernatürlichen Erzeugung aus dem Heiligen Geiste (nach Matth. und Luk.) für unvereinbar finden wollen, aber man hat dabei übersehen, „daß Jesus durch seine Fleischwerdung doch ganz und gar unter die Bedingungen des natürlich menschlichen Lebens getreten war, zu denen es eben gehört, den Einwirkungen des göttlichen Geistes ebenso fähig als bedürftig zu sein, und daß die einzigartige Wunderwirkung bei seiner Geburt nur dazu dienen konnte, die Empfänglichkeit für eine Geistesmitteilung derart in vollendetem Maße herzustellen. Auch die normalste mensch-

*) Weil es nun aber etwas Ungewöhnliches ist, daß ein und dieselbe Vision Mehreren zugleich zu teil wird, so dürfte der johanneische Bericht aus der ursprünglicheren, wohl vom Täufer selbst herrührenden, Quelle stammen und der synoptische Bericht darnach richtig zu stellen sein. Dieser Ansicht ist z. B. auch Beyschlag, welcher außerdem mit Recht bemerkt, daß ein visionäres Schauen und Erleben, als die niederere, unvollkommenere Form göttlicher Offenbarung zu der sonstigen, viel höheren Offenbarungsform Jesu, zu dem „Schauen von Angesicht zu Angesicht", sich nicht schicken will. Er giebt deshalb eine besondere Erklärung zur Hebung dieser Differenz (Leben Jesu I, S. 212—213 und II, S. 108—109).

liche Entwickelung ist nicht eine solche, die alles rein aus sich selbst hervorbringt und solcher göttlichen Gnadenwirkung nicht bedarf, sondern eine, die stets für sie offen und widerstandslos durch sie bestimmt ist. Man hat ferner darin geirrt, daß man sich den göttlichen Geist ausschließlich auf dem Gebiete des religiös-sittlichen Lebens wirksam dachte, wovon freilich bei Jesus nicht die Rede sein kann, weil sein religiös-sittliches Leben von Anfang an normal sich entwickelte, ohne besonderer Anregungen durch den Geist Gottes zu bedürfen. Aber etwas anderes ist es um die Ausrüstung mit außerordentlicher Gabe für einen außerordentlichen und gar messianischen Beruf. Und da ist nun nach dem Alten und Neuen Testament und insbesondere nach den Weissagungen von der Geistesausgießung der messianischen Zeit der Geist Gottes immer genannt als das Princip der Gnadengaben, durch welche Gott seine Diener zur Ausrichtung ihres Berufes ausrüstet. Und lediglich darum handelt es sich hier bei der außerordentlichen Geistesmitteilung an den Messias. Jesus soll eben von da an unter der beständigen Einwirkung des Geistes Gottes stehen, die ihn zu all dem befähigt, was er in seinem messianischen Amt und Auftrag reden und thun soll".*) Es ist also in der ganzen Darstellung zweierlei miteinander verbunden, einmal die Thatsache selbst, welche in einer neuen, Jesu real zu teil gewordenen Gabe Gottes bestand, nämlich in der charismatischen Ausrüstung für seinen Messiasberuf und dann die symbolische Form dieses Vollzugs, welche für das Bewußtsein Christi selbst und für das des Johannes, welcher davon zeugen soll, bestimmt war, das visionäre Erleben jener Thatsache.

V. 17. Das Gotteszeugnis über Jesus, wie es durch die Stimme vom Himmel kundgethan worden ist, lautet nach Matthäus: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden", und nach Johannes: „Ich habe es gesehen und bezeugt, daß dieser ist Gottes Sohn". Nach der ersten Stelle erklärt also die göttliche Stimme Jesum für den „geliebten Sohn" (Gottes) in bestätigender Erfüllung des Ps. 2, 7 Geweisfagten: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt"; und das Wohlgefallen an ihm ist Ausdruck für das Gefühl höchster Befriedigung, welches Gott bei dem Anblick des Sohnes empfindet (vgl. Eph. 1, 4; Joh. 17, 24). Es ist für uns, wie für manche Ausleger älterer und neuerer Zeit, kein Zweifel, daß hier der Begriff „mein Sohn oder mein geliebter Sohn" in der Stimme vom Himmel nicht bloß ein religiös-

*) Weiß, Leben Jesu I, S. 315—316.

ethisches Sohnesverhältnis Jesu, das Verhältnis innigster Liebe, ausdrücken oder ihn nur als den „zur Herbeiführung der messianischen Vollendung erwählten Liebling" bezeichnen will, sondern daß damit ein Wesensverhältnis des Sohnes zum Vater, ein Ausgegangensein aus des Vaters Wesen nach dem Geist (Röm. 1, 4) bezeugt werden soll, also dasselbe, was Johannes ausspricht in seinem „das Wort ward Fleisch", wie denn auch Weiß es nach V. 15 und 30 als zweifellos betrachtet, daß der Evangelist Johannes denselben als ein „uranfängliches Wesen" dachte.

Gewiß war die Stunde der Taufe durch Johannes mit dem, was Jesus in derselben erlebte, einer der bedeutsamsten und entscheidungsvollsten Wendepunkte in seinem Leben; seine ganze messianische Bestimmung ward ihm dabei enthüllt und damit der Übergang aus einer stillverborgenen Alltäglichkeit seiner bisherigen Lebensführung zu seiner öffentlichen prophetisch-messianischen Wirksamkeit begründet; zugleich wurde ihm sein einzigartiges Sohnesverhältnis zum Vater verständlich durch die Offenbarung, welche er darüber empfing. So war er jetzt imstande, von dem, was er ist und wozu der Vater ihn in die Welt gesandt hat, Zeugnis abzulegen, sowie von der Größe der Gabe, welche Gott in seiner Person den Menschen geschenkt hat; er konnte jetzt allenthalben die Sünder einladen, zu ihm zu kommen und aus seiner Fülle zu nehmen Gnade um Gnade.

Auf das bei der Taufe gegebene Zeugnis Gottes über Jesum lassen wir nun die Zeugnisse des Täufers folgen, die er in dieser Zeit von Jesus ablegte, zuerst das Zeugnis Joh. 1, 26—27: Johannes antwortete ihnen also: ich taufe mit Wasser; mitten unter euch steht er, den ihr nicht kennt, der nach mir kommt und mir voran ist, für den ich nicht wert bin, ihm den Schuhriemen zu lösen.

Veranlaßt wurde dieses Zeugnis durch eine Gesandtschaft des hohen Rates, welche aus Priestern und Leviten bestand, welche also einen offiziellen Charakter hatte und deshalb von besondrer Wichtigkeit war. Diese Gesandschaft sollte von ihm eine bestimmte Erklärung darüber verlangen, wer er sei. Diese Erklärung giebt Johannes zuerst negativ: er sei weder der Christus, noch der wirkliche vormalige Elias, dessen Wiedererscheinen sie erwarteten, noch der bestimmte, verheißene Prophet, und dann positiv: er sei die Stimme dessen, der ruft in der Wüste: machet eben den Weg des Herrn, sowie der Prophet Jesaias gesagt hat, mit andern Worten: er sei der Vorläufer und Wegbereiter des Messias. Und als sie sich damit nicht zufrieden gaben, sondern weiter fragten: was taufst du denn? da rechtfertigt Johannes seine Wassertaufe durch die bereits erfolgte Gegenwart

des von ihnen freilich nicht erkannten „Größeren“ in ihrer Mitte, der nach ihm komme, aber bereits ihm voran gewesen sei und der so hoch über ihm stehe, daß er nicht würdig sei, ihm den geringsten Sklavendienst zu leisten. Auf diesen gelte es für ihn nun hinzuweisen, ihn gelte es jetzt zu erkennen, und darum sei seine Aufgabe, ihn kenntlich zu machen und das Volk aufzufordern, zu ihm zu kommen. Die hohe Bedeutung dieses Zeugnisses liegt darin, daß der erste, geistig gewaltige Gottes- und Volksmann, durch den die ganze Nation wie durch eine höhere Gewalt ergriffen war, in diesem wichtigen Augenblick seines Lebens vor der Majestät des über ihn Hocherhabenen in der größten Demut in feierlichster Anerkennung, sich nicht nur selbst beugte, sondern das Volk von sich weg und zu ihm, als dem Größeren, hinwies.

Ein zweites, tags darauf abgelegtes Zeugnis lautet Joh. 1, 29—31: Tags darauf sieht er Jesus gegen sich herkommen und spricht: siehe, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt. Dieser ist es, von dem ich sagte: nach mir kommt ein Mann, der vor mir da ist, weil er eher war, als ich. Und ich kannte ihn nicht; aber damit er für Israel geoffenbart würde, darum kam ich mit Wasser taufend. In diesen Worten, welche nicht mehr an die Sanhedristen, auch nicht an Jesus, sondern an die Umgebung des Täufers gerichtet waren, nimmt dessen Zeugnis einen bestimmteren Charakter an; Johannes sagt jetzt nicht bloß: der Messias ist bereits da, in ihrer Mitte erschienen, sondern er spricht jetzt: Er ist's und schildert ihn zuerst hinsichtlich seines Werkes, dann hinsichtlich seiner Person. Das Werk des Messias bezeichnet er kurz mit den Worten: „siehe, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt“. Es ist die entsündigende Thätigkeit des Messias, welche damit in prägnanter Zusammenfassung ausgedrückt wird. Johannes knüpft diese Schilderung an die Weissagung Jes. 53, 7 vom Knecht Gottes an und durch den Artikel bezeichnet er nicht das von Gott gegebene, sondern das Gott gehörige und von ihm zum Opfer bestimmte Lamm, welches in der Person des Messias nach der prophetischen Weissagung erwartet wurde. Dieses Lamm Gottes ist dazu bestimmt, die Sünde der Welt und zwar als eine Gesamtsünde derselben, nicht zu tragen, wie Luther übersetzt, sondern wegzunehmen, wie das Wort im Grundtext heißt, und zwar so, daß dieses Hinwegnehmen der Sünde und ihrer Schuld als unmittelbare Folge des Sühnopfertodes Christi gedacht ist. Dabei ist nicht an das Oster- oder Passahlamm zu denken, weil eine solche Annahme in dem „Hinwegnehmen der Sünde“ keinen Anhalt hat und nach dem Zu-

sammenhang der Stelle von dem Täufer noch nicht in dieser besonderen Form der Vorstellung geschaut werden konnte. Der Opferbegriff, welcher hier in Betracht kommt, ist der des Sühnopfers, welcher allerdings auch den Begriff des Sündentragens mit einschließt, aber hier nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, weil nur an die Wirkung, an die unmittelbare Folge desselben gedacht ist, an das Entfernen, Hinwegnehmen und Tilgen der Sünde. Diesen Begriff des Sühnopfers aus der Stelle zu entfernen und nur die Vorstellung des gottgeweihten, unschuldigen und sanften Dulders ausgedrückt zu finden, wie manche wollen, ist ebensosehr gegen den Zusammenhang der jesaianischen Stelle, als gegen die ganze neutestamentliche Auffassung des Versühnungswerkes. Darauf folgt nun das Zeugnis hinsichtlich der Person des Messias, denn was Johannes schon früher vom kommenden Messias überhaupt gezeugt hat, erhält hier seine bestimmte Anwendung auf die gegenwärtige konkrete Person desselben. Der Ausdruck „nach mir kommt ein Mann" wird dem Täufer in diesem Augenblick durch den Anblick der bestimmten Person, die er vor Augen hat, eingegeben, er ist respektvoller und ehrender als die Benennung ein Mensch. Ausdrücklich wird hier V. 27 die Präexistenz des Messias ausgesprochen, indem die Worte: „der vor mir da ist, weil er eher war, als ich", nicht bloß von der Würde, der Erhabenheit seines Wesens verstanden werden können; sie wollen vielmehr sagen, daß er aus der Ewigkeit hervorgetreten ist. In den Worten V. 31: „und ich kannte ihn nicht", ist nur soviel enthalten, daß ihm, dem Johannes, Jesus als die geschichtliche Person des Messias vor der Taufe noch unbekannt gewesen sei, nicht aber sollte damit jede vorherige Bekanntschaft mit Jesu überhaupt verneint werden. Die Erkenntnis Jesu als des Messias war ihm vielmehr erst durch die Taufe selbst, durch das „Zeichen", den Anblick des Geistes in der Gestalt der Taube, geworden. „Damit er für Israel geoffenbart werde, darum kam ich mit Wasser taufend." Damit wird die auf Johannes bezügliche Bestimmung seiner Taufwirksamkeit, welche ganz unabhängig war von eigener Absicht und Wahl, wie von eigener Kenntnis dessen, der zum Messias bestimmt sei, als eine göttlich geordnete dargestellt, als eine Bestimmung, welche darin bestand, Jesum als Messias für ganz Israel zu offenbaren und ihm die gebührende Anerkennung beim Volke zuzuwenden. Dazu fordert er als Täufer auf. In dieser Taufbestimmung des Johannes, welche ganz allgemein zu fassen ist, war natürlich auch die Taufe Jesu mit inbegriffen und die Bezeichnung dieser Taufe „mit Wasser" war demütige Selbstbezeichnung in Beziehung auf den, der mit dem Heiligen Geiste taufen werde.

Joh. 3, 23—31: Daher entstand ein Streit seitens der Jünger Johannes mit einem Juden über die Reinigungsfrage. Und sie kamen zu Johannes und sagten zu ihm: Rabbi, der bei dir war jenseits des Jordan, für den du gezeugt hast, siehe der tauft und alles läuft zu ihm. Johannes antwortete und sprach: ein Mensch kann nichts nehmen, es sei denn ihm gegeben vom Himmel her. Ihr selbst bezeugt mir, daß ich sagte: ich bin nicht der Christus, sondern Abgesandter vor ihm her. Der die Braut hat, ist Bräutigam, der Freund aber des Bräutigams, der da steht und ihm zuhört, freut sich hoch über die Stimme des Bräutigams. Diese meine Freude ist nun erfüllt. Jener muß wachsen, ich aber abnehmen.

Die Veranlassung zu diesem Zeugnis des Johannes war ein gleichzeitiges Nebeneinanderwirken des Täufers und Jesu. Von den Schülern des Johannes ging ein Wortwechsel aus, angeregt durch einen sonst nicht näher bekannten Juden, bei welchem es sich darum handelte, welcher von beiden Taufen eine höhere Reinigungskraft zukomme, der des Johannes oder der von Jesus. Wahrscheinlich hatte der Jude die Taufe Jesu höher gestellt, als die des Johannes. Infolge davon waren die Schüler des Johannes eifersüchtig geworden darüber, daß ein Mann, welcher selbst erst aus der Gemeinschaft mit dem Täufer hervorgegangen und welcher sein Ansehen erst dem Zeugnis des letzteren verdanke, als Nebenbuhler von ihrem Meister auftrete und dessen Taufwirksamkeit in Schatten stelle. Sie sahen darin eine Eigenmächtigkeit, die sie mit der vormaligen Stellung Jesu zum Täufer nicht zu reimen wußten und sie wurden um so verdrießlicher, je mehr sie den Erfolg der Wirksamkeit Jesu wahrnahmen. Übertreibend sagten sie zu Johannes: „Alle laufen zu ihm“. Johannes sucht sie darüber zu beruhigen, indem er nicht unmittelbar auf die specielle, ihm vorgetragene Beschwerde eingeht, sondern der Sache auf den Grund geht, auf das Verhältnis zwischen ihm und Jesus sich bezieht und zeigt, daß jeder Gegensatz, selbst jede Vergleichung zwischen ihnen beiden, ungehörig und daß die größere Wirksamkeit Jesu ihm von Gott gegeben sei, weshalb er, Johannes, nur eine untergeordnete Stellung in seinem Verhältnis zu jenem habe. Johannes spricht dies deutlich aus in den Worten V. 27: „ein Mensch kann sich nichts nehmen, es sei denn ihm gegeben vom Himmel her“. Er will damit sagen: Jesus hätte keinen solchen Erfolg, wenn ihm nicht Gott selbst ihn schenkte. Sie seien ihm selbst Zeugen dafür, daß er sich nur für einen Vorläufer dieses Jesus erklärte, es sei darum kein

Grund für sie vorhanden, auf seinen größeren Erfolg eifersüchtig zu sein, da ein solcher ihm naturgemäß zukomme. Es ist dies der Ausdruck des tief empfundenen Kontrastes zwischen dem, was Jesu gegeben ist und der dem Täufer zugewiesenen Stellung und Aufgabe. Johannes macht nun die Natur seiner Stellung zu Jesus anschaulich durch das Bild einer Hochzeit: „Jesus der Bräutigam, Johannes der Freund desselben". Die Braut ist die messianische Gemeinde, welche der Täufer in Israel sammeln sollte, um sie Jesu zuzuführen. Die bevorstehende Hochzeit ist die Errichtung des messianischen Reiches, eine Vergleichung, welcher das alttestamentliche Bild der Verbindung Jehovahs mit seinem Volke, als einer Ehe, zu Grunde liegt. Der Sinn ist: wem die Braut gehört, der ist der erwählte Bräutigam, also ich nicht; der Freund desselben, der ich bin, steht da und hat nichts zu thun, als den innigsten Anteil zu nehmen an dem Glück des Bräutigams, auf ihn zu schauen und zu hören und sich hoch mit ihm zu freuen. Bei der „Stimme des Bräutigams" ist nicht an Befehle oder an eine liebevolle Unterredung desselben mit der Braut zu denken, sondern überhaupt an den Jubel des glücklichen Bräutigams während der hochzeitlichen Freude. „Diese meine Freude ist nun erfüllt." Das ist die Anwendung des Bildes: diese Freude, nämlich über des Bräutigams Stimme ist seine eigene Freude und sie ist nun aufs höchste erfüllt.

Im Gegensatz zu seinen neidischen Schülern zeigt Johannes, daß er nichts Freudigeres hören könne, als die Botschaft von der erfolgreichen Wirksamkeit Jesu und von dem Zudrang des Volkes zu ihm, weil er darin bereits den Anbruch des Messiasreiches sehen dürfe. „Jener muß wachsen, ich aber abnehmen." Diese Worte bilden den Mittelpunkt der ganzen Rede. Das „muß" ist Hinweisung auf den göttlichen Rat, in welchem das alles beschlossen sei, und auf der Gewißheit desselben beruhte für Johannes die edle Selbstverzichtung, zufolge der seine Aufgabe nur noch sei, zurückzutreten, an eigener Geltung immer geringer zu werden und Jesum als den Alleinigen gelten zu lassen, so daß dessen Einfluß, dessen Geltung im Volke immer größer werde. Durch kein Wort könnte die messianische Würde und Hoheit Jesu deutlicher hervorgehoben werden, als es in diesem Zeugnis des Täufers geschah, während dieser selbst damit als ein leuchtendes Vorbild eines echten, demütigen Dieners Christi für alle Zeiten erscheint.

Matth. 3, 11—12: Ich taufe mit Wasser zur Buße; der aber nach mir kommt, ist stärker, denn ich, für ihn bin ich nicht gut genug, ihm die Schuhe zu tragen; der wird euch mit Heiligem

Geist und mit Feuer taufen. Er hat seine Wurfschaufel in der Hand und er wird seine Tenne rein machen und seinen Weizen in die Scheuer bringen, die Spreu aber verbrennen mit unverlöschlichem Feuer.

Hier schildert Johannes die Zukunft Christi noch nach einer anderen Seite; es ist vornehmlich die richterliche Wirksamkeit desselben, die er hier darstellt und zwar in doppeltem Sinne, nämlich einmal als innere Reinigung zur Heiligung, und dann als letzte Scheidung der Guten und der Bösen voneinander im Endgericht. Die Worte stehen im Zusammenhang mit einer Strafrede an die unechten Abrahamiden, denen er das Gericht Gottes ankündigt und zwar als bevorstehend. „Schon", sagt er, „ist die Axt den unfruchtbaren Bäumen an die Wurzel gelegt." Diese unfruchtbaren Bäume sind eben die unechten Israeliten, und es wird ihnen damit die Ausschließung aus dem Messiasreich, sowie ihre endliche Verwerfung verkündigt. Ihm selbst, sagt er, sei die Axt gegen die dürren Bäume nicht gegeben, er selbst könne dieses Gericht nicht vollziehen. „Ich taufe nur mit Wasser zur Buße", damit erklärt er eben, daß er selbst nicht der Richter sei, daß er mit seiner Wassertaufe das Heil selbst nicht geben, sondern sie nur zur Buße, zur rechten Vorbereitung auf das Heil zu führen und ihre Herzen zu Gott zu wenden berufen sei. Und gerade darin lag das Heilige und Göttliche seiner Mission. Aber ein „Stärkerer" komme nach ihm, der so hoch über ihm stehe, daß er nicht einmal gut genug sei, ihm, wie die Sklaven thaten, die Schuhe zu tragen; der führe sein Amt mit größeren Kräften, als sie ihm gegeben wären, darum werde er sie „mit Heiligem Geist und mit Feuer taufen". Das sind die größeren Kräfte, mit denen er wirken und als Richter sich an ihnen erweisen werde. Als der mit dem Heiligen Geist Getaufte trägt derselbe in sich die Fülle des Geistes und darum kann er eine ganz andere Taufe an allen Bußfertigen vollziehen, nämlich eine innere Reinigung der Herzen und Gewissen, also, daß in ihnen ein neuer Mensch geboren werde, der zu Gottes Reich bereitet und tüchtig gemacht ist. Aber Christus verwaltet sein Amt nicht bloß mit dem Heiligen Geiste, sondern auch mit Feuer, welches das Böse verzehrt und ein göttliches Gericht an den Menschen vollzieht. Mit beiden Worten bezieht sich Johannes auf die Verheißungen des Alten Testamentes, wo die Ausgießung des Heiligen Geistes verheißen, zugleich aber auch vom Feuer geredet wird, mit welchem der Schmelzer das Metall von den Schlacken reinigt. So hat Christus in der That auch ein Feuer, mit welchem er das Böse wegbrennen wird. Er wird damit zuerst ein inneres

Gericht an den Menschen vollziehen, welches zur Heiligung, zur inneren Reinigung von der Sünde führt und welches durch alle Zeiten sich hindurchzieht, zuletzt aber in dem Endgericht, in dem höllischen Feuer für die Unbußfertigen, wie zur Aufnahme in die Seligkeit für die Bußfertigen sich vollendet. Ein weiteres Bild dieses Gerichtes tritt uns in den folgenden Worten entgegen: „er hat seine Wurfschaufel in der Hand und er wird seine Tenne rein machen und seinen Weizen in die Scheuer bringen, die Spreu aber verbrennen mit unverlöschlichem Feuer". Hiernach erscheint Christus unter den Menschen wie der Worfler auf der Tenne, auf welcher das gedroschene Getreide liegt als eine Mischung von Körnern und von Spreu und Stroh. Die Tenne ist das Bild für die Stätte seiner Wirksamkeit auf Erden. Er wird nun das inwendig Verschiedene, das Göttliche und das Ungöttliche, welches jetzt noch unter demselben Namen beisammen steht, welches er aber mit alles durchschauenden Augen erkennt, voneinander scheiden. Die guten Körner, die Gläubigen und Geheiligten, wird er als sein Eigentum zu sich nehmen in seine himmlische Scheuer, Spreu und Stroh aber, d. h. alle diejenigen, die ohne göttlichen Inhalt, ohne göttliches Leben geblieben sind, wird er dem Feuer übergeben, das niemand löschen und aus dem niemand mehr befreien und retten kann.

Röm. 1, 1—5: Paulus, Knecht Jesu Christi, berufener Apostel, auserkoren für die Verkündigung des Evangeliums Gottes, welches derselbe vorausverheißen hat durch seine Propheten in heiligen Schriften, nämlich von seinem Sohne, der geboren ist aus Davids Samen nach dem Fleische, eingesetzt zum Sohne Gottes mit Macht, nach dem Geist der Heiligkeit kraft der Auferstehung von den Toten, von Jesus Christus, unsrem Herrn u. s. w."

Zu der römischen Christengemeinde, an welche diese Worte gerichtet sind, hatte der Apostel Paulus bisher in keinem persönlichen Bekanntschaftsverhältnis gestanden, und deshalb führt er sich in diesem Eingang seines Sendschreibens mit einer mehr als gewöhnlichen Feierlichkeit in der Eigenschaft als „Knecht Jesu Christi und als Apostel" bei ihr ein, als einen solchen, der das hohe Bewußtsein in sich trägt, von Anfang an zum Herold der Heilsbotschaft an die Menschen ausgesondert zu sein. Bei dieser Aussonderung, nämlich von allen Menschen, ist an seine denkwürdige Erfahrung zu denken, die er auf dem Wege nach Damaskus gemacht hat, als die geschichtliche Thatsache, durch welche diese seine Berufung zum Apostelamt erfolgt war. Er nennt diese Botschaft „das Evangelium Gottes", und

drückt damit aus, daß dieselbe nicht menschlichen Ursprungs sei, sondern daß sie Gott selbst zu ihrem Urheber habe. Aber diese Heilsbotschaft war nicht auf einmal vom Himmel gefallen, sondern sie hat ihre Geschichte, die er andeutet in den Worten: „zuvorverheißen durch seine Propheten in heiligen Schriften". Der Apostel schaut damit zurück auf den göttlichen heilsgeschichtlichen Zusammenhang des Evangeliums, auf die alttestamentlichen Propheten, und das verleiht seiner Verkündigung, die er gleichsam nur als eine Fortsetzung der prophetischen betrachtet, eine besondere, höhere Bedeutung. Denn diese „Propheten", und zwar im weiteren Sinn des Wortes, waren die menschlichen Organe der Gottesoffenbarung, welche nicht bloß die messianische Zeit, mit deren Anbruch eben das Evangelium begonnen hat, sondern zugleich auch den ganzen Heilsweg, wie ihn das Evangelium verkündigt, geweissagt haben. Diese göttlichen „Vorherverheißungen", wie sie durch die Propheten gegeben worden, sind niedergelegt in „heiligen Schriften", als den Urkunden Gottes für seine Offenbarung. In V. 3 wird sodann der große summarische Gegenstand selbst angeführt, auf welchen die göttlichen Vorherverheißungen sich bezogen, nämlich Jesus Christus und zwar in der bestimmten Eigenschaft als „Sohn Gottes". Was will diese Bezeichnung im Munde des Apostels sagen? Man hat zuweilen angenommen, daß damit der bloße Amtsname Christi, der historisch-theokratische König, gleichbedeutend mit Messias, ausgedrückt sei. Dem aber widerspricht besonders der Umstand, daß der Apostel Paulus Christum nie in einem andern Sinn Sohn Gottes nennt, als im Lichte der ihm von Gott geoffenbarten Erkenntnis des höheren, übernatürlichen Wesens Christi, wie z. B. Röm. 8, 3; Gal. 4, 4; Kol. 1, 13 ff.; Phil. 2, 6 ff. und andere Stellen. Immer ist es die erhabene, göttliche Würde Christi, die er in dem Sohnesbegriff von Christus ausspricht. Noch weniger sind andere Erklärungen geeignet, den Sinn des Sohnesbegriffs im Munde des Apostels zu erschöpfen, wie z. B. die Erklärung von „unvergleichlicher, sittlicher Vollkommenheit", oder „ununterbrochener Gemeinschaft", in welcher er mit Gott lebte, oder auch von einem „einzigartigen Liebesverhältnis zu Gott". Wenn auch an manchen andern Stellen des Neuen Testamentes, besonders in den Evangelien, dieser Sinn der Bezeichnung Christi als Gottes Sohn Anwendung findet, so ist das doch bei der paulinischen Auffassung dieses Begriffs selten oder nie der Fall. Die erhabene Würde dessen, den der Apostel als Sohn Gottes bezeichnet, wird nun in doppelter Beziehung näher geschildert und zwar in einer Klimax a minore ad majus, zuerst nämlich „nach dem Fleisch", nach welchem er als Ab-

kömmling Davids ins Leben trat, und schon in dieser Abstammung aus dem Samen oder Geschlechte Davids lag eine hohe, messianische Bedeutung, sofern der erschienene Sohn Gottes der verheißene Messias mit davidischer Abstammung sein mußte (Jerem. 23, 5; Ps. 132, 11; Matth. 22, 24 und andere Stellen). Der Ausdruck „Fleisch" bedeutet hier, wie auch sonst oft in der Schrift, das gesamte, materiell-menschliche Wesen, wie es durch seine menschliche Geburt gegeben war, die fleischliche Seinsweise des Sohnes Gottes auf Erden, welche alle Seiten eines Menschenwesens in sich schließt; Leib, Seele und Geist, den Leib als die sinnlich-materielle Seite, die Seele als Princip des animalischen Menschenlebens, und den Geist als das höhere, persönbildende Ich, oder kurz: als die Persönlichkeit. Aber die sinnliche Seite seines menschlichen Wesens war bei ihm nicht, wie bei allen andern Menschen, Sitz und Organ der Sünde, nur die Versuchbarkeit war damit gegeben. Im übrigen ist die Bedeutung von „Fleisch" hier ganz dieselbe, wie bei Joh. 1, 14: „Das Wort ward Fleisch". Sofern der Sohn Gottes auf Erden eine natürlich-menschliche Erscheinung war, ist er „geboren". Die zweite höhere Bezeichnuug des durch eine menschliche Geburt auf Erden erschienenen Sohnes Gottes liegt nun in dem Zusatz: „nach dem Geiste der Heiligkeit", der in ihm war. Damit wird die specifische Beschaffenheit des Geistes in ihm charakterisiert und die innere, geistige Seite seines Wesens, das erkennende, sittliche und die Mitteilung des Göttlichen empfangende Ich des Gottessohnes weit über das Geistes-wesen anderer Menschen hinausgehoben. Denn der Geist, der in ihm war, war ein Geist voll Heiligkeit, also ein geheiligter, sündloser, ein Geist voll göttlichen Lebens, wie in keinem anderen Menschen. An die trinitarische Bedeutung des „Heiligen Geistes", welche einige Ausleger darin finden wollten, ist dabei nicht zu denken. Die Aussage V. 4: „eingesetzt zum Sohn Gottes mit Macht durch die Auferstehung von den Toten", überragt nun alles das, was im vorigen von ihm gesagt worden ist, und involviert die höchste göttliche Würde des Sohnes Gottes. Denn obwohl Christus schon vor seiner Menschwerdung der Gottessohn und als solcher vom Himmel herab in die Welt gesendet war (Röm. 8, 3; Gal. 4, 4), so bedurfte es doch einer Thatsache, durch welche er aus dem Leben in der durch seine Geburt begonnenen Niedrigkeit und Schwachheit in den Stand und in die Würde göttlicher Herrlichkeit eingesetzt und eben dadurch in der Erkenntnis der Menschen als der Sohn Gottes göttlich legitimiert wurde. Und diese Thatsache, durch welche solches geschah, war seine Auferstehung von den Toten als der Übergang aus der irdischen Daseinsform in den

Zustand der göttlichen Glorie. Diese Auferstehung von den Toten war geschehen „in oder mit Macht", womit gesagt wird, daß dieselbe ein Machtakt Gottes war, Luther: „kräftiglich", besser „machtherrlich", und wenn der Grundtext sagt: „aus" der Auferstehung von den Toten, parallel mit dem vorigen „aus dem Samen Davids", so wird dieselbe dadurch gleichsam als eine neue Geburt des Sohnes Gottes, nämlich aus dem zeitlichen Leben in das Leben der Herrlichkeit charakterisiert und der Einsetzungsspruch Gottes: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt", als thatsächlich ausgeführt dargestellt. Sinnverwandte Stellen sind Apg. 13, 32—34: „Und wir bringen euch die frohe Botschaft von der Verheißung, die den Vätern zu teil ward, daß Gott sie erfüllt hat für die Kinder, indem er uns Jesus aufstellte, wie auch im ersten Psalm geschrieben steht: du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. Daß er ihn aber von den Toten auferweckt hat, um nicht mehr in die Verwesung dahin zu gehen, hat er so ausgedrückt: ich gebe euch das bewährte Heiligtum Davids, wozu der andere Spruch gehört: du wirst deinen Heiligen nicht die Verwesung sehen lassen", und 2. Kor. 13, 4. Am Schluß der Stelle wird der verherrlichte Sohn Gottes noch genannt: „Jesus Christus, unser Herr", wodurch er als Repräsentant der göttlichen Herrschergewalt dargestellt wird im Sinn von 1. Kor. 8, 6: „So giebt es doch für uns nur einen Gott, von welchem alles ist, und einen Herrn Jesum Christum, durch welchen alles ist und wir durch ihn". Wir haben somit an unsrer Stelle wiederum den vollen Begriff der Gottmenschheit Jesu ausgedrückt, wie bei Joh. 1 und 1. Joh. 4, 1—3, und in der folgenden, ganz ähnlichen Stelle Röm. 8, 3—4: Denn was das Gesetz nicht vermochte, kraftlos wie es hierin war durch das Fleisch: Gott, indem er seinen Sohn sandte in Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde und um der Sünde willen, hat die Sünde im Fleisch verdammt, damit das Recht des Gesetzes zur Erfüllung komme an uns. Der Apostel beschreibt im Eingang dieses Kapitels die beseligenden Wirkungen, welche das Gesetz des Geistes in dem Leben der durch den Glauben an Christum Gerechtfertigten hat. Denn was dem Gesetz Mosis unmöglich war, nämlich den Menschen von dem Gesetz der Sünde und des Todes, unter welchem das in den Gliedern herrschende Sündengesetz zu verstehen ist, zu befreien, das hat das Gesetz des Geistes bewirkt, d. h. des Heiligen Geistes, welches das ewige Leben vermittelt und die ethisch-dominierende Macht wird für alle diejenigen, deren inneres Lebenselement Christus durch den Glauben geworden ist. „Gott, indem er seinen Sohn sandte." Dieses „Senden" bezieht sich nicht,

wie einige annehmen, auf seine übernatürliche Erzeugung durch den Heiligen Geist, sondern schließt sein vorweltliches Dasein, aus welchem er herabgesendet worden ist, in sich, und der Begriff des Sohnes ist darum auch hier derselbe, wie in der vorigen Stelle, in welcher der Sohn nicht bloß der theokratische König oder der Messias ist, sondern der Sohn, wie er das göttliche Wesen in sich trägt, das er in seinem vorweltlichen Lebenszustand beim Vater besessen hat. Dieser Sohn ist auf Erden erschienen „in der Ähnlichkeit oder Gleichgestalt des Fleisches der Sünde", d. h. in einer Existenzform, welche den mit Sünde behafteten Menschenwesen ähnlich war. Man beachte dabei, daß es nicht heißt: im Fleische der Sünde, denn eine solche Bezeichnung würde ihn von der allgemein menschlichen Sündhaftigkeit nicht ausgenommen haben, sondern nur in der „Ähnlichkeit mit dem sündlichen Fleische"; diese Ähnlichkeit bezieht sich also nur auf die Substanz des Fleisches, welche der auf Erden erschienene Sohn mit der empirischen Menschheit gemein hatte, aber nicht auf die sittliche Qualität derselben, denn sofern die Substanz des Fleisches bei allen andern Menschen sündlich qualifiziert ist, war Christi Fleisch dieser Qualität nicht adäquat, so daß der Gegensatz dazu seine heilige Unsündlichkeit ist. Es ist daher ganz irrig, wenn man aus dieser Gleichgestalt mit dem Fleische der Sünde folgern wollte,*) daß das Fleischeswesen Christi das objektive Princip der Sünde ebenfalls gehabt habe, daß diese aber bei ihm nur nie zum subjektiven Bewußtsein und zur subjektiven That geworden sei, eine Annahme, nach welcher die Sündhaftigkeit Christi ebensowenig ausgeschlossen gewesen wäre, als z. B. bei unmündigen Kindern, bei denen ja auch noch kein subjektives Bewußtsein und keine subjektive That der objektiv innewohnenden Sünde vorhanden ist. Jesus hätte wohl auch kraft seines gottgleichen Zustandes, in welchem er beim Vater lebte, in einer andern, höhern Existenzweise auf Erden erscheinen können, aber es entsprach dieses nicht seiner ganzen Heilsmittlerbestimmung; „um der Sünde willen", wie es ganz allgemein heißt, ist er in der Ähnlichkeit mit dem sündlichen Fleische der Menschen aufgetreten, und dieses „um der Sünde willen" soll ausdrücken, daß seine Sendung in die Welt in eine bestimmte und zwar mannigfache Beziehung zur Sünde der Menschen treten sollte, sofern seine Aufgabe war, sowohl selbst im Kampf mit der Sünde (Versuchung) als Heilsmittler sich zu bewähren, als auch die Sühnung der Sünde, sowie die Aufhebung ihrer Verderbensmacht zu bewirken.

*) So namentlich Holsten.

Röm. 5, 12. 15—19: Darum, wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod, und hat sich so auf alle Menschen der Tod verbreitet, daraufhin, daß sie alle gesündigt haben (V. 12). — — Doch nein, es ist bei der Gabe der Gnade nicht so, wie beim Fall: sind dort die Vielen gestorben durch den Fall des Einen, so hat sich um soviel mehr die Gnade Gottes und das Geschenk durch die Gnade des Einen Menschen, Jesus Christus, reichlich ergossen auf die Vielen (V. 15); und die Gabe kommt nicht so, wie durch Einen, der gesündigt hat, denn das Urteil geht von Einem aus zur Verdammnis, aber die Gnade der Gabe geht von den Fehltritten Vieler aus zur Rechtfertigung (V. 16). Denn wenn durch den Fall des Einen der Tod als König geherrscht hat durch den Einen, so werden um soviel mehr die, welche die Fülle der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit empfangen, selbst als Könige herrschen im Leben durch den Einen Jesus Christus (V. 17). So nun, wie durch Einen Fehltritt Verdammnis für alle Menschen gekommen ist, ebenso ist auch durch Einen Rechtsspruch für alle Menschen Rechtfertigung des Lebens gekommen (V. 18); denn wie durch Eines Menschen Ungehorsam die Vielen als Sünder hingestellt worden sind, so werden auch durch des Einen Gehorsam die Vielen als gerecht hingestellt werden. Wir haben hier die großartige Parallele, welche der Apostel aufstellt zwischen den beiden Stammeshäuptern der Menschheit, Adam als Typus des zukünftigen Adam, und Jesus Christus als Antitypus, und zwischen den von beiden ausgehenden entgegengesetzten Wirkungen auf die Menschheit: durch den Ungehorsam Adams Sünde und Tod, und durch den Gehorsam Christi Gerechtigkeit und Leben, das ist in der Kürze der reiche Inhalt des ganzen Abschnittes, den der Apostel im einzelnen näher entwickelt. In V. 12 wird uns gesagt, was wir von Adam empfangen haben: „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und hat sich so auf alle Menschen der Tod verbreitet, daraufhin, daß alle gesündigt haben". Dieser eine Mensch ist nicht, wie einst Pelagius meinte, Eva, weil sie die erste Sünde begangen, sondern, wie besonders aus V. 14 erhellt, Adam, welcher als Typus des künftigen Adam in dem ganzen Abschnitt mit Christus parallelisiert wird. Dieser Adam ist der erste Repräsentant der in diesem Augenblick noch in ihm eingeschlossenen Menschheit. Adam ist es, durch dessen ersten Sündenfall die Sünde, welche vorher noch

nicht in der Welt war, ins Dasein getreten und welche vermöge des Naturzusammenhangs auf alle seine Nachkommen sich verbreitet hat, so daß in und mit seinem Sündigen zugleich das Sündigen der ganzen Menschheit gegeben war, wie Bengel sagt: Adamo peccante peccaverunt. Verfehlt ist hier die Erklärung mancher, wonach der erste Mensch das immanente Princip der Sünde schon von der Schöpfung her in sich getragen haben soll, das aber in Adams Sündenfall nur zum erstenmal aktuell geworden sei als Übertretung. Der Begriff der Sünde ist hier ganz allgemein, also weder bloß als Erbsünde, noch bloß als Thatsünde, sondern als Princip des widergöttlichen Verhaltens überhaupt zu fassen, wie es in allen konkreten Sünden zur Erscheinung kommt. In und mit dieser ersten Sünde ist aber auch der Tod in die Welt gekommen, gemeint ist damit der leibliche Tod, wie er sich als herrschende Macht über die gesamte Menschheit zu erkennen giebt. Man könnte wohl auch sagen, daß der Tod eine natürliche Folge sei von der einmal stattgefundenen Loslösung von dem Leben aus Gott, daß, wie das Gift, einmal eingenommen, in alle Teile des Körpers eindringt und dessen Auflösung herbeiführt, ebenso in Adam die Lebenskraft des ganzen Geschlechts gebrochen worden sei; allein die offenbare Anspielung auf 1. Mose 2, 17: „welches Tages du davon (vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen) issest, wirst du sterben", und 1. Mose 3, 19: „Denn Staub bist du und zum Staube sollst du zurückkehren", läßt den Tod unter dem Gesichtspunkt eines göttlichen Strafurteils erscheinen. Der Zusatz: „Daraufhin oder indem" (aber nicht: weil, nach Luther) geht auf auf die Sünden der Einzelnen, aber nicht so, daß damit außer der Haupturſache (dem Sündigen Adams) noch eine zweite Nebenursache eben in den individuellen Sünden genannt wäre, sondern in dem Sinn, daß diese letzteren als in jenem ersteren mitgegeben oder vorausgesetzt werden. Man hat zuweilen dagegen eingewendet, es sei doch nicht wohl möglich, daß das ewige Los einer mit Vernunft und freiem Willen geschaffenen Persönlichkeit von einem Akt abhängig gemacht werde, an welchem sie mit eigenem Wissen und Willen keinen Anteil gehabt habe, aber man hat dabei übersehen, daß ja hier mit der Allgemeinheit des Todes, wie er als Folge der ersten Sünde Adams zu allen Menschen hindurchgedrungen, nicht von dem ewigen Los der Individuen die Rede ist, sondern nur von dem leiblichen Sterben, daß aber von all dem, was in dem Gebiet vorgeht, in welchem wir Adam zum Stammvater haben, nichts für unser ewiges Los entscheidend sein und darum die Mitverbindlichkeit der Einzelnen mit dem Haupte der ersten Menschheit nicht über das Gebiet des

natürlichen Lebens hinausgehen kann. Es giebt eben auch eine vom Willen des Menschen ganz unabhängige Verderbnis der menschlichen Natur, und von dieser ist hier allein die Rede. Der Sinn dieses Verses ist also jedenfalls kein andrer als der, daß der erste Adam als der Anfänger und Begründer der alten, sündigen und dem Tode verfallenen Menschheit dargestellt wird, wie das besonders noch aus V. 15 deutlich hervorgeht, wo gesagt wird, „daß die Vielen durch den Fall des Einen gestorben sind". V. 13 und 14 bilden eine Parenthese, welche den Nachweis geben soll, daß der Tod auch über diejenigen Menschen von Adam bis Mose herrschend geworden sei, welche nicht, wie Adam, ein positives Gebot übertreten hatten, woraus folgt, daß alle diese Individuen nicht durch ihre eigene Sünde, sondern kraft der Sünde Adams gestorben sind. Diesem ersten Adam wird nun Jesus Christus als Antitypus gegenübergestellt und es wird gezeigt, wie von diesem gerade die entgegengesetzten Wirkungen und zwar in ungleich reicherem Maße auf die Menschheit ausgegangen sind. V. 15—17 werden daher die Gegensätze in dem vor- und gegenbildlichen Verhältnis zwischen Adam und Christus im einzelnen hervorgehoben. V. 15: „Doch nein, es ist bei der Gabe der Gnade nicht so, wie beim Fall: sind dort die Vielen gestorben durch den Fall des Einen, so hat um soviel mehr die Gnade Gottes und das Geschenk durch die Gnade des einen Menschen Jesus Christus sich reichlich ergossen auf die Vielen". Statt als „Sünde" im allgemeinen Sinn des Wortes wird hier Adams Sündenfall als Fehltritt, als bestimmte Übertretung des göttlichen Gebotes bezeichnet und diesem Fehltritt Adams wird die Gnade Gottes und die Gabe dieser Gnade, der eine Mensch Jesus Christus, gegenübergestellt. Zuerst und obenan „die Gnade Gottes", denn diese ist der letzte Grund und Quell, aus welchem das Gnadengeschenk in Christo Jesu gekommen ist; sie ist der Reichtum der unendlichen Liebe Gottes, die viel lieber retten, helfen und segnen, als strafen will. Die Verse 18—19 wollen nun darthun, daß es sich mit dem Fehltritt Adams ganz anders verhalte, als mit dem Gnadengeschenk Gottes in Christo; mögen die verderblichen Wirkungen, die von Adams Fall ausgehen, noch so groß sein, indem sie den Tod der Vielen, d. h. der Gesamtheit der Menschen, herbeiführten, so sind die Wirkungen des Gnadengeschenks doch noch viel größer und intensiver. Denn durch dasselbe werden die Übertretungen Vieler unwirksam gemacht und das Strafurteil Gottes wird in einen Rechtfertigungsspruch verwandelt für die Vielen, d. h. für alle, welche zum Glauben an Christum gelangen. Diese Umwandlung des Ver-

dammungsurteils Gottes in ein Gnadenurteil wurde bewirkt durch die Gehorsamsthat des Einen, Christus, die er bis zum Tode am Kreuze geleistet hat, und die dem Ungehorsam des Einen, Adam, gegenübersteht. Hat ferner Adams Fall den Tod zur Herrschaft gebracht, daß dieser als König des Schreckens über der ganzen Menschheit waltete, so ist die Wirkung, die vom zweiten Adam, Christus, ausgeht, noch viel größer, denn diejenigen, welche die überschwengliche Fülle der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit annehmen, gelangen zu einer noch größeren Herrschaft, denn sie werden im künftigen messianischen Reiche als Könige herrschen im Leben (Gegensatz zum Tode), d. h. sie werden als Begnadigte und Gerechtfertigte die Mitherrschaft mit dem Haupte Jesus Christus führen, bei dessen schließlicher Offenbarung auch ihr Leben herrlich sich offenbaren wird (nach Kol. 3, 4).*)

*) Tholuck paraphrasiert den Abschnitt V. 12—19 sehr zutreffend also: So können wir denn sagen, daß wir in Christo wieder gewonnen haben, was in dem ersten Anfänger der Menschheit verloren ging. Denn wie durch Einen Menschen die Sünde zuerst in die Menschheit Eingang gefunden hat und durch die Sünde die Todesherrschaft und auf demselben Wege nun auch zu allen Menschen ohne Unterschied der Tod hindurchgedrungen ist, insofern in allen das Sündigen zu Tage gekommen, — ich sage in allen, denn bis zum Gesetz war die Sünde in der Welt, es wird aber die Sünde, wo kein Gesetz ist, von den Menschen nicht in Rechnung gebracht, aber doch führte der Tod das Scepter unter den Menschen von Adam bis auf Moses auch über diejenigen, welche nicht ähnlich wie Adam ein positives Gebot übertreten hatten, in welchem ersten Anfänger der Menschheit ein Abbild dessen, der da kommen sollte, liegt, — ja vielmehr verhält es sich nicht mit dem Sündenfall geradeso, wie mit dem Gnadengeschenk, denn wenn durch den Sündenfall des Einen die große Masse dem Todesreiche verfiel, so ist begreiflicherweise das, was durch die Gnade Gottes und durch die Gnade des andern Einen Menschen Jesus Christus gewirkt wurde, eine überschwengliche Wirkung auf die Masse gewesen. Auch ist das Geschenk selbst nicht mit den Bestimmungen eingetreten, wie das, was durch den Einen Sündigenden gewirkt wurde; hier nämlich steht auf der einen Seite eine richterliche Drohung, welche von Einem Menschen uns zum Verderben ausschlägt, dort ein freies Gnadengeschenk, das von den Sünden Vieler den Ausgang nimmt und diese nicht bloß aufhebt, sondern in einen Zustand der Rechtfertigung ausschlägt. Wenn nämlich durch den Sündenfall des Einen das Todesreich das Scepter geführt hat, durch Vermittlung dieses Einen, wieviel mehr werden diejenigen, welche die Überschwenglichkeit der Gnade und des Geschenkes der Gerechtigkeit empfangen, in das Leben versetzt werden und durch das Leben der Herrscherkraft teilhaftig geworden, das Scepter führen durch den Einen Jesus Christus. Sowie also durch den Sündenfall des Einen für alle Menschen es ausgeschlagen ist zum Verderben, so wird auch durch des Einen Gerechtigkeit es für alle Menschen ausschlagen zu einer Leben gebenden Rechtfertigung; denn sowie durch den Unge-

1. Kor. 15, 44—47: So gut es einen seelischen Leib giebt, giebt es auch einen geistlichen (V. 44). So steht auch geschrieben: es ward der erste Mensch zu lebendiger Seele. Der letzte Adam zum lebendigmachenden Geist (V. 25). Nicht das Geistliche kommt zuerst, sondern erst das Seelische und hernach das Geistliche (V. 46). Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch, der zweite Mensch ist (der Herr) vom Himmel (V. 47). Dieselbe typische Parallele zwischen Adam und Christus, wie wir sie in der vorigen Stelle kennen gelernt haben, kehrt hier wieder; der erste Mensch Adam als Typus und der zweite Adam Christus als Antitypus; dieser heißt auch „der letzte Adam", um anzudeuten, daß kein andrer nachfolgt. Im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, wo es sich um die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes im Gegensatz zu dem irdischen Leib handelte, kommt der Apostel auf diese Vergleichung, in welcher er die Verschiedenheit der irdischen (seelischen) Leiblichkeit von der geistlichen (pneumatischen) schildert und den allgemeinen Satz voranstellt V. 44: „So gut es einen seelischen Leib giebt, giebt es auch einen geistlichen". Zur Bestätigung dieses Satzes beruft sich der Apostel auf 1. Mos. 2, 7, nur mit Beifügung der näheren Bestimmungen „der erste" und „Adam". Die Schriftstelle lautet: „Es ward der Mensch zu lebendiger Seele". Was nun weiter folgt: „der letzte Adam zum lebendigmachenden Geist", ist kein Citat aus dem Alten Testament und die Annahme, daß der Apostel auch diese Worte als Schriftworte angesehen haben wollte, ist ganz ungegründet. Vielmehr führt ihn das, was über den ersten Menschen im Schriftwort gesagt wird, von selbst auf das Gegenbild, Christus, hin. „Er schließt so seine eigenen Worte unmittelbar an die Schriftstelle an, um anzudeuten, daß das so notwendig aus derselben nach ihrer typischen Bedeutung folge, als wäre es mitgesagt, und diese Folgerung fügt er als selbstverständlich, wie mit zur Schriftstelle gehörig, hinzu." Wenn nun von dem ersten Adam gesagt wird: „er ward zu lebendiger Seele", so wird damit die Erschaffung des ersten Menschen dargestellt als die Wirkung der Einhauchung des göttlichen Lebensodems, wodurch er eben ein lebendiges Seelenwesen geworden ist. Das Lebensprincip ist somit der göttliche Lebensodem oder der Geist Gottes, dessen Ausfluß, die Seele, das Band ist zwischen Geist und Leib.

---

horsam des Einen Menschen die große Masse wirklich zu Sündern geworden ist, so wird auch durch den Gehorsam des Einen die große Masse wirklich der Gerechtigkeit teilhaftig werden. So bewegt sich denn Verderben und Heil der Menschen zwischen den zwei großen Angelpunkten, Adam und Christus.

Durch diese Erschaffung des ersten Menschen, als die Wirkung des Geistes Gottes, war er von vornherein auf ein pneumatisches oder geistliches Leben, auf eine moralisch-intellektuelle Ausbildung und endliche Verklärung ins göttliche Leben angelegt. „Das zu immer größerer Intensität gelangende Leben des Geistes sollte die Seele und mittelst dieser den Leib zum Spiegelbild seiner selbst machen, so daß das Doppelleben des Menschen, wie es natürlicherweise die Seele als Band hat, so auf ethischem, freithätigem Wege, den Geist zum allesbestimmenden und allesdurchdringenden Princip bekäme." *) Diesem lebendigen Seelenwesen war nun der Leib als Gefäß und Organ der Seele gleichgeartet, d. h. er war ein „seelischer" oder natürlicher Leib und damit wird die specifische Beschaffenheit des irdischen Leibes ausgedrückt, sofern die Seele, diese Potenz des sinnlichen und vergänglichen Lebens, das Bestimmende seiner ganzen, aus Fleisch und Blut bestehenden, Beschaffenheit wurde. Damit war aber die Sünde selbst noch nicht gesetzt, auch nicht die Notwendigkeit ihres späteren Eintritts, sondern nur die Empfänglichkeit dafür. Da indes der erste Mensch über den Charakter eines lebendigen „Seelenwesens" nicht hinausgekommen war und sein persönliches Ichleben den Geist sich nicht angeeignet, sondern sich vielmehr von dem göttlichen Geistesleben isoliert hatte, so war ein neuer Anfang erforderlich, welcher zu einer wirklichen Aneignung jenes Geisteslebens und damit zur völligen Ausbildung der ursprünglichen Anlage, d. h. zur Vollendung und Verklärung führte, wovon das Resultat eben das lebendigmachende Geisteswesen ist. Und dieser neue Anfang war in dem zweiten oder letzten Adam gegeben; dieser ist daher der Antitypus des ersten, als Haupt und Anfänger der durch ihn gerecht und selig gemachten Menschheit. Das entsprechende Organ aber für das lebendigmachende Geisteswesen des zweiten Adams war nicht mehr die seelische Leiblichkeit, sondern die pneumatische oder geistliche. Es fragt sich dabei nur: wann und von wo an hat er diese pneumatische Leiblichkeit erhalten? Offenbar nicht in seiner Menschwerdung; denn während seines irdischen Lebens war er, wie wir gesehen haben, in der Gleichgestalt des sündlichen Fleisches, hatte also eine seelische Leiblichkeit mit allen menschlichen Eigenschaften und Bedürfnissen (essen, trinken, wachen, schlafen, leiden, sterben). Und ebensowenig empfiehlt sich die Annahme neuerer Erklärer, wonach Christus als „pneumatischer Mensch" präexistiert, oder wonach in ihm „eine der Himmelsgestalten in der göttlichen Umgebung vor seiner Sendung diese pneumatische Leiblichkeit an sich getragen",**) oder auch, wonach Paulus auf Grund der

*) Delitzsch, System der biblischen Psychologie, S. 72. — **) So Holsten.

Deutung, welche Philo dem doppelten Bericht über die Menschenschöpfung (1. Mose) gegeben, in Christo „den himmlischen Urmenschen oder das Urbild der Menschheit" gesehen habe, eine Annahme, in der man neuerdings sogar die eigentliche Lösung des Problems der paulinischen Christologie gefunden zu haben glaubt. Das alles sind lauter Hypothesen, die sehr wenig Glaubwürdigkeit haben. Das allein Richtige nach dem Zusammenhang unsrer Stelle, in welchem der Auferstehungsgedanke durchweg vorherrschend ist, ist dies, daß die Auferstehung Christi mit der darauf folgenden Erhöhung in den Himmel als der Moment bezeichnet wird, in welchem er die Vollendung der Menschheit in der Verwandlung seiner sarkischen und psychischen Leiblichkeit zur pneumatischen, d. h. zum „Leibe seiner Herrlichkeit" (Phil. 3, 21) erhalten hat, in welchem er bei seiner Parusie in seiner lebensmächtigen Wirksamkeit erscheinen wird. Während also dem ersten Adam, als Seelenwesen, nur das Lebendigsein eignet, sodaß die „Seele" bei ihm das Bestimmende, das Lebensprincip, geblieben ist, kommt dem zweiten Adam, als machtvollem Geisteswesen, in welchem der „Geist" das Lebensprincip geworden ist, das Lebendigmachen zu, sodaß von ihm nun die Mitteilung der göttlichen Lebenskraft ausgeht, welche zum Auferstehungsleben in der Verklärung führt. V. 46: „Nicht das Geistliche kommt zuerst, sondern erst das Seelische und hernach das Geistliche". Der Apostel nennt hier nicht mehr den Leib und den Geist, sondern bloß das Seelische und das Geistliche und giebt damit das allgemeine Entwickelungsgesetz an, nach welchem das Pneumatische erst auf das Seelische folgt, eine Stufenfolge, wie sie als göttliches Gesetz der Lebensentwickelung in der Menschheit von niederen zu höheren organischen Bildungen sich darstellt und durch die ganze Schöpfung hindurchgeht.

V. 47: „Der erste Mensch ist von (aus) der Erde und irdisch, der zweite Mensch ist (der Herr) vom (aus) Himmel". Damit weist der Apostel den eben ausgesprochenen Gegensatz zwischen Seelischem und Geistlichem noch in den konkreten Erscheinungen der beiden Stammeshäupter der Menschheit Adam und Christus nach. Der erste Mensch ist „aus Erdenstaub", also irdisch, und das bezeichnet seinen Ursprung, wie seine materielle Beschaffenheit. Und da die letztere an und für sich die Sterblichkeit in sich schließt, so besteht kein Zweifel darüber, daß der Apostel den Adam als sterblich geschaffen betrachtet habe, als sterblich aber nicht in dem Sinn einer unbedingten Notwendigkeit des wirklichen Eintritts, sondern nur potentiell, als Möglichkeit, als Todesfähigkeit. Denn unter einer gesetzten Bedingung gilt von dem ersten Menschen das potuit non mori und diese Bedingung

war das Nichtsündigen. Hätte der erste Mensch nicht gesündigt, so wäre er im Paradiese geblieben und sein von Natur der Auflösung ausgesetzter Leib wäre durch den Genuß von dem Baume des Lebens (1. Mos. 2, 9) verwandelt worden, ohne durch den Tod und die dadurch gegebene Auflösung hindurchzugehen (1. Mos. 3, 22). Aber durch den Sündenfall wurde die Bedingung für die Möglichkeit des Nichtsterbens thatsächlich nicht erfüllt und dadurch wurde die Todesfähigkeit zur Notwendigkeit des wirklichen Eintritts des Todes. Der zweite Adam aber ist „aus dem Himmel", also himmlischer Herkunft und diese Bezeichnung bezieht sich zunächst nicht, wie einige annehmen, auf seine ganze Persönlichkeit, auf „die das Wesen seiner Person charakterisierende himmlische Abkunft", sondern textgemäß auf die dem Himmel entstammende, durch seine Auferstehung und Erhöhung von Gott gewirkte Verklärtheit seiner Leiblichkeit, wie das durch den Gegensatz „aus der Erde", von der Bildung des Leibes Adams, notwendig gefordert wird. Aber allerdings schließt dann dieser Hinweis auf seine himmlische Herkunft zugleich den Gedanken in sich, daß der, welcher der Menschheit eine solche, ihrer himmlischen Vollendung entsprechende, Leiblichkeit vermittelt hat, seinem ursprünglichen Wesen nach selbst im Himmel seine eigentliche Heimat gehabt haben muß. Denn eine solche Erhöhung, wie sie den von der Erde stammenden und irdische Leiblichkeit an sich tragenden Menschen nicht zu teil geworden, wäre auch für ihn, der ja dem Fleische nach ebenfalls von Adam stammte und dessen Leiblichkeit teilte, unerreichbar gewesen, wenn er nicht einen andern, höhern Ursprung gehabt hätte, und deshalb ist man wohl berechtigt, von dem, was Christus in seiner himmlischen Erhöhung zu teil geworden, auf sein ursprüngliches Wesen und Sein beim Vater zu schließen. Die Lesart „der Herr" (vom Himmel) ist in den Handschriften nicht durchweg beglaubigt, wir haben deshalb diesen Teil des Prädikats in Klammer gesetzt; ist sie aber echt, so kann ihre Bedeutung keine andere sein, als daß damit die göttliche Herrlichkeit, die überirdische Hoheit und Macht des vom Himmel stammenden zweiten Menschen ausgedrückt würde. Jedenfalls ist mit diesem „Herr vom Himmel" sein Kommen vom Himmel her bei der Parusie gemeint, in Bezug auf welches von ihm gesagt wird, daß er himmlischer Herkunft sei.*)

*) Viel Gutes über diese Parallele zwischen Adam und Christus nach Röm. 5, 12 ff. und 1. Kor. 15, 45 ff. enthält der Abschnitt in Beyschlags Neutestamentl. Theol. II, S. 49 ff., wenn man ihm auch nicht in allen seinen Ausführungen beistimmen kann.

1. Kor. 10, 1—4: So will ich denn euch daran erinnern, Brüder, daß unsere Väter alle (auf dem Zuge durch die Wüste) die geistliche Speise aßen und alle den geistlichen Trank tranken, — denn sie tranken aus einem mitgehenden geistlichen Felsen, der Fels aber war der Christus.

Wie Christo in seinem vorgeschichtlichen Sein die Vermittlung der Weltschöpfung an manchen Stellen des Neuen Testaments, wie wir oben gesehen, zugeschrieben wird, so ist das auch bezüglich der Gnadenerweisungen an Israel der Fall, wie die angeführte Stelle zeigt. Der Apostel hat dabei den Vorgang 2. Mos. 17, 6 (und 4. Mos. 20, 10) im Sinne, wonach die Israeliten auf ihrem Zuge durch die Wüste wunderbar genährt und getränkt worden sind, oder, wie es hier heißt, „alle dieselbe geistliche Speise aßen und alle denselben geistlichen Trank tranken". Die alttestamentliche Stelle lautet: „Siehe, ich will vor dir stehen daselbst auf einem Felsen auf Horeb und du sollst den Felsen schlagen, so wird Wasser herausfließen, daß das Volk trinke. Und Mose that also vor den Augen der Ältesten Israels." Ähnlich die zweite Stelle. An diese mosaische Stelle hat sich eine spätere rabbinische Sage mit allerlei abenteuerlichen Specialitäten angeschlossen, nach welcher sich dieser Fels mit Israel auf seinem Wüstenzuge wirklich fortbewegte und ihm allerlei Erfrischung und Erquickung gewährte. Mit Unrecht haben einige Erklärer unsrer Korintherstelle angenommen, daß diese rabbinische Tradition dem Apostel als Grundlage für seine Aussage gedient habe. Offenbar hat die ganze Stelle einen typischen Charakter, nach welchem der Apostel von Heilserfahrungen der Christen durch den geschichtlichen Christus auf die Vermittlung auch der göttlichen Gnadenerweisungen an Israel durch Christum in seinem vorgeschichtlichen Sein geschlossen hat. Auf Grund dieser typischen Anschauung hat er denn auch den präexistenten Messias angesehen als den geistlichen Führer, der das Volk auf seinem Zuge begleitete und beständig mit ihm zog, so daß ihm überall seine wesentliche Gegenwart zur erfahrungsmäßigen Erscheinung kam (nach 5. Mos. 20, 10—11), wonach er „das Volk bewahrte wie seinen Augapfel, wie ein Adler, der über seinen Jungen schwebt, seine Flügel über sie ausbreitet und sie auf seinen Schwingen trägt". Als dieser Schutzgott der Kinder Israels, der sie bewahrte, leitete und mit allem Nötigen versorgte, erscheint ihm eben Christus in seinem vorzeitlichen Sein; dieser ist ihm der geistliche Fels, welcher aus sich das Wasser spendete, so daß sie, wenn sie davon tranken, von Christus selbst getränkt wurden, also mit einem Trank übernatürlicher Art, welcher ihnen zunächst das bot, was sie zur Erhaltung und Erfrischung

ihres leiblichen Lebens bedurften, ganz ähnlich wie die Wunderspeise, das Manna, für ihr leibliches Bedürfnis gegeben war. Das ist der Sinn von der „geistlichen Speise, welche alle aßen, und von dem geistlichen Trank, welchen alle tranken". Aber nach der Analogie von Joh. 6, 49 ff. sollen die Christen, welche der Apostel an diese Begebenheiten aus Israels Geschichte erinnert, darin zugleich eine Hinweisung sehen auf die Fülle des höhern, geistlichen Lebens, auf das wahrhaftige Lebensbrot und Lebenswasser, welche ihnen der menschgewordene, verklärte Sohn Gottes mitteilen will, der das Werk der geistlichen Erlösung vollbracht hat. Und dieses höhere göttliche Leben aus Christo sich anzueignen, darauf sollen die Christen mit um so größerem Ernste bedacht sein, als der Apostel ihnen den Kontrast zwischen diesen großen Gnadenerweisungen an Israel und dessen Verhalten zu ihnen als ein warnendes Beispiel vorhielt, denn an der Mehrzahl desselben hatte Gott kein Wohlgefallen, so daß sie des verheißenen Heils verlustig gingen und in der Wüste hingestreckt wurden (V. 5). Man hat zuweilen unsere Stelle auch auf das heilige Abendmahl gedeutet und in der geistlichen Speise und in dem geistlichen Trank reale Typen sehen zu müssen geglaubt von dem, was uns in dem Herrnmahl dargeboten wird, eine Deutung aber, der wir nicht beistimmen können. Hierher gehört weiter die Stelle 1. Pet. 1, 9—12: — Das Heil, über welches die Propheten suchten und forschten, die über die euch treffende Gnade geweissagt haben, forschend nämlich, auf welche oder was für eine Zeit der Geist Christi, der in ihnen war, vorauszeugend die auf Christum gehenden Leiden und die darauf folgenden Herrlichkeiten offenbarte — denen es enthüllt ward, daß sie nicht für sich, sondern für euch in diesen Dingen dienten. Der Apostel will den Christen, an die er schreibt, zeigen, wie das Heil, von dem vorher die Rede war, nur um so wichtiger und wertvoller erscheinen müsse, als es schon Gegenstand angelegentlichsten Forschens und Ausschauens der Propheten gewesen war und als selbst die seligen Himmelsgeister einen Einblick in das Geheimnis begehrten. Dieses Suchen und Forschen war sowohl auf das Heilsmittel als auch auf die Heilszeit gerichtet. Um so glücklicher, will er sagen, sind wir, denen jetzt geoffenbart ist, was jenen noch verborgen war! Die beiden Zeitwörter suchen und forschen haben im Grundtext als Komposita (aussuchen und ausforschen) eine Verstärkung, welche wir durch besonderen Eifer und Fleiß ausdrücken können. Diese Ausdrücke waren gebräuchlich von Bergleuten, welche in dem Innern der Erde nach kostbaren Metallen, wie Gold und Silber, graben (Hiob 28, 1 ff.).

In V. 11 wird das Ziel dieses Suchens und Forschens hervorgehoben durch die Worte: „hinsichtlich welches (Heils) sie die für euch bestimmte Gnade geweissagt haben". Die „Gnade" ist Ausgang und Inbegriff aller Veranstaltungen Gottes zum Heil der sündigen Menschheit und umfaßt Gegenwärtiges und Zukünftiges; das „Heil" ist die Wirkung dieser Gnade, wie sie in der geweissagten messianischen Zeit eintreten und sich offenbaren werde. Das Forschen der Propheten ging sowohl auf die Zeit selbst, in welcher das Heil erscheinen werde, als auch auf die Beschaffenheit derselben, ausgedrückt in den Worten: „auf welche und was für eine Zeit". Also nicht nur allgemein und unbestimmt war dieses Forschen gehalten, sondern es war besonders und bestimmt auf den Zeitpunkt, in welchem das Heil in Christo, wie auch auf die besondere Konstellation der Zeitverhältnisse, unter welchen es in die Erscheinung treten werde, gerichtet, auf die Stellung des Volkes Israel zu den auswärtigen Mächten und auf die Ausbreitung des Heils auch unter die heidnischen Völker. Was aber den Propheten solches offenbarte, also das offenbarende Subjekt war „der Geist Christi", der in ihnen war und sie dazu erleuchtete; die Propheten waren nur die Aussprecher, die Organe dessen, was der in ihnen wohnende Geist Christi ihnen mitteilte, der Geist, den Christus hat und giebt. Es fragt sich nun, was unter diesem Geist Christi zu verstehen sei? An allerlei künstlichen und gesuchten Erklärungen darüber hat es nicht gefehlt, welche meist von dem dogmatischen Standpunkt der verschiedenen Ausleger ausgingen. Die einen nahmen an, der Geist Christi sei hier gleichbedeutend mit dem „von Christo zeugenden Geiste", was aber sprachlich unzulässig ist, weil der Genitiv „Christi" Subjekts- und nicht Objektsgenitiv ist; andere meinten, daß damit derselbe Gottesgeist gemeint sei, der in den Propheten sich geoffenbart und in der Folge der Zeit auch in der Person des Messias gewirkt habe; wieder andere dem Sinne nach ähnlich, daß das Heilswerk des Alten Testaments und des Neuen Testaments dasselbe sei und daß der in jenem wirksame Geist Gottes ein und derselbe sei mit dem Geiste Christi, oder auch, daß es derselbe Geist sei, den Christus bei der Taufe empfangen und den er seitdem besessen habe, oder endlich, daß in dem Geist Christi der einfachste Ausdruck für die völlige Geisteseinheit Gottes und Jesu sei. Wir können in all solchen Auslegungen nichts anderes als subjektive Deutungen erkennen, durch welche dem Apostel allerlei Reflexionen zugeschrieben werden, die ihm durchaus fern lagen. Die einzig richtige, dem klaren Wortsinn entsprechende Erklärung ist ohne Zweifel die Bezeichnung dieses Geistes Christi als Aussage von der realen Vorwelt-

lichkeit Christi, ganz ähnlich, wie in der vorigen Stelle 1. Kor. 10, 4; 9; und diese Erklärung ist denn auch bei weitem durch die meisten älteren und neueren Erklärer vertreten. Dieser Geist Christi in den Propheten hat nun „vorausbezeugt" und „geoffenbart" (nicht gedeutet, wie Luther übersetzt), die großen Thatsachen, auf denen das Heil der Menschen beruht, die mancherlei „Leiden" und die „Herrlichkeiten", welche hier durch den ungewöhnlichen Pluralis „Herrlichkeiten", als Reichtum derselben, dargestellt werden. Diese „Vorausbezeugung" der Propheten beruhte darauf, daß ihnen solches „enthüllt" war und zwar enthüllt „nicht für sich selbst", zu ihrem eigenen Besten, sondern dazu, daß sie „mit solchen Dingen uns Dienste leisteten".

2. Kor. 4, 4: Wohl ist unser Evangelium verhüllt, aber verhüllt für die, die verloren sind, in denen der Gott dieser Welt den Sinn des Unglaubens geblendet hat, daß kein Strahl dahin dringt von dem leuchtenden Evangelium der Herrlichkeit Christi, der da ist das Ebenbild Gottes.

Kol. 1, 15: — In welchem (Sohn seiner Liebe) wir haben die Erlösung, die Vergebung der Sünden, der da ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborener aller Schöpfung (Kreatur), denn in ihm ward alles geschaffen im Himmel und auf der Erde. Wir haben hier zwei christologisch sehr bedeutsame Aussprüche des Apostels. In der ersten Stelle bezeichnet er Christum als das Ebenbild Gottes, nachdem er gesagt hat, daß das Evangelium verhüllt sei für diejenigen, deren Sinn der Gott der Welt geblendet hat, sodaß kein Strahl von dem leuchtenden Evangelium der Herrlichkeit Christi in sie eindringen und seine Wahrheit von ihnen erkannt und angeeignet werden könne. In der zweiten Stelle nennt der Apostel Christum ebenso, aber mit dem Zusatz: „Ebenbild des unsichtbaren Gottes".

Im Kolosserbrief bildet diese Bezeichnung den Eingang zu einer ausführlicheren Schilderung der Person Christi von V. 15—20, in welcher wir einen der reichhaltigsten und großartigsten Abschnitte neutestamentlicher Schrift zu sehen haben, denn der Apostel zeigt da den Kolossern, zur Abwehr einer unter ihnen verbreiteten Irrlehre, die alles übertreffende Erhabenheit Christi und die alles umfassende Herrlichkeit seines Reiches. Von dem Reich Christi auf Erden ausgehend blickt er auf die große Gottesthat zurück, die am Anfang der Zeit liegt, und spricht vor allem aus, was uns Christus ist. Er schildert zuerst sein erhabenes, himmlisches Verhältnis zu Gott, V. 15—17, und dann von V. 18 an sein Verhältnis zu dem Er-

schaffenen. Beide Teile zusammengefaßt enthalten als Hauptgedanken die Reichsherrlichkeit des erhöhten Gottessohnes. Er hat an beiden Stellen vornehmlich den gegenwärtigen, also den erhöhten Christus im Auge, wie er ihn im Lichtglanz göttlicher Herrlichkeit auf dem Wege nach Damaskus selbst geschaut hat, den Christus also in der Existenzform der göttlichen Gestalt (Phil. 2, 6), die er beim Vater hatte, ehe die Welt war, und in die er nach Vollendung seines Heilswerkes auf Erden wieder zurückgekehrt ist, und es werden darum dem Erhöhten vermöge der Identität seines göttlichen Wesens die nämlichen Prädikate beigelegt, wie sie dem vorweltlichen Logos zukommen. Wohl war er auch schon im Stande der Erniedrigung ein Spiegel dieser göttlichen Herrlichkeit nach dem Geiste der Heiligkeit, welcher das Lebenprincip seines persönlichen Wesens war (Röm. 1, 4), eine Herrlichkeit, die aus seinen Worten und Werken, aus seiner Gnaden- und Wahrheitsfülle wie aus der makellosen Heiligkeit seiner ganzen Persönlichkeit hell und klar hervorleuchteten. Aber diese Wirksamkeit und Offenbarung war doch durch seine menschliche Erniedrigung noch beschränkt; erst durch seine Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes ist er wieder und zwar jetzt in verklärter Leiblichkeit (Phil. 3, 21), also mit Einschluß seines menschlichen Wesens, in den Vollbesitz seiner ursprünglichen göttlichen Glorie eingetreten, in welcher er nun das gottmenschliche Ebenbild ist und in welcher er am Ende der Tage bei seiner Wiederkunft zum Gericht und zur Vollendung seines Reiches erscheinen wird (Matth. 16, 27; 25, 31; 2. Thess. 1, 7 ff.; 1. Pet. 4, 13; Tit. 2, 13). Dabei ist aber die Identität des Subjekts im Stande der Erniedrigung und im Stande der Erhöhung stets festzuhalten. Die Vorstellung von einer „ewigen Menschheit Christi" oder von einem „ewigen Urmenschen", wie wir sie bei Neueren zuweilen finden, ist damit ausgeschlossen, und ebenso der Begriff eines „Urbildes der Menschheit", der sich mit dem des Ebenbildes decken soll. Solche Vorstellungen liegen dem biblischen Begriff des Ebenbildes ferne. Wenn Christus in den beiden obigen Stellen „das Ebenbild Gottes" genannt wird, so ist damit das Ebenbild im absoluten Sinn des Wortes gemeint, das wesenhafte und wesensgleiche Abbild Gottes, in welchem sich Gottes Wesen, Leben und Herrlichkeit mit vollkommener Treue abspiegeln oder reflektieren, und wenn in der zweiten Stelle noch hinzugefügt wird „des unsichtbaren Gottes", so setzt das die Vorstellung der Sichtbarkeit oder Anschaubarkeit des Ebenbildes voraus. Gott, der Vater, ist an sich ein vorborgener Gott, in sich selbst beschlossen in der unendlichen Tiefe seines Wesens, für die Kreatur unzu-

länglich und unfaßbar, wohnend in einem Lichte, da niemand zukommen kann, welchen kein Mensch gesehen hat noch sehen kann (1. Timoth. 6, 16). Aber im Sohn hat er sich aufgeschlossen, hat er seine verborgene Herrlichkeit in einen Gegenwurf gefaßt und ebenbildlich dargestellt, d. h. er hat in ihm seiner unendlichen Wesens- und Lebensfülle einen adäquaten, anschaubaren Ausdruck gegeben, und dieser Ausdruck ist eben das anschauliche Bild des unsichtbaren Gottes, so daß er an Gott selbst sein Urbild, sein Original hat. Und weil Paulus diese Herrlichkeit im Angesicht Christi selbst geschaut hat, darum verkündet er nach 1. Kor. 4, 4 „das Evangelium von der Herrlichkeit Christi".

In der zweiten Stelle heißt Christus weiter „der Erstgeborene aller Kreatur". Wie im Vorhergehenden sein Verhältnis zu Gott, so wird jetzt auch sein Verhältnis zu dem Geschaffenen näher angegeben und zwar zunächst im Gegensatz gegen die gnostische Irrlehre, welche Christo den höchsten, einzigartigen Rang in der Reihe der Geister absprach. Er ist der Erstgeborene jeder Kreatur, d. h. ehe noch irgend etwas Geschaffenes vorhanden war, dem johanneischen „im Anfang war das Wort" entsprechend. Der Genitiv „aller oder jeder Kreatur" ist also hier nicht Genitiv partitivus, bezeichnet nicht die Kategorie, zu welcher Christus als erstgeschaffenes Individuum gehörte, sondern es ist der Genitiv der Komparation oder der Vergleichung, der Erstgeborene im Vergleich mit jedem lebenden Geschöpf; also nicht geschaffen, wie andere Wesen, ist Christus, sondern geboren, aus dem Wesen Gottes gleichartig hervorgegangen, und damit aus dem Komplex des Geschaffenen herausgenommen. Damit ist auch nicht ein „mit der Kreatur gleichartiges" oder „weltverwandtes",*) sondern ein schlechthin über die Welt erhabenes und einzigartiges Verhältnis Christi zu dem Geschaffenen ausgesprochen. Die Erklärung der Arianer, wonach Christus das erste Geschöpf gewesen, und die der Socinianer, wonach der Ausdruck Kreatur die neue, ethische Schöpfung, oder die Erklärung Schleiermachers, wonach die Kreatur „die Einrichtung und Anordnung der menschlichen Dinge" bezeichnen soll, sind bloß als rationalisierende Ausdeutungen zu betrachten. Was ganz besonders noch die Auffassung, nach welcher Christus der Reihe der Schöpfungswesen angehören soll, unmöglich macht, ist die folgende Ausführung des Apostels, nach welcher Christus selbst in seinem vorzeitlichen Dasein als Vollzieher und als Zweck der Weltschöpfung dargestellt wird, eine Auffassung, nach welcher doch notwendig

*) So einige neuere Ausleger.

bei ihm ein von dem Geschaffensein verschiedener, höherer Ursprung seines Wesens vorausgesetzt werden muß, und dieser höhere Ursprung wird eben durch die Bezeichnung „Erstgeborener aller Kreatur" in charakteristischer Weise ausgedrückt. Als der Erstgeborene steht er einerseits hoch über der Kreatur, andrerseits aber auch in einem wesentlichen Verhältnis zu derselben, als Princip, als Grund und Prototyp der gesamten Schöpfung, wie er im folgenden näher dargestellt wird, wie wir oben schon gesehen haben. In einigen anderen Stellen hat der Begriff „Erstgeborener" allerdings eine andere Bedeutung, so in Kol. 1, 18 und Offb. 1, 5, wo er der „Erstgeborene von den Toten" heißt, was ungefähr dasselbe ist wie „Erstling unter denen, die da schlafen" (1. Kor. 15, 20); an diesen Stellen wird damit nur der in der Auferstehung sich bekundende Vorrang und Vorgang Christi hervorgehoben; ebenso Röm. 8, 29: „Der Erstgeborene unter vielen Brüdern", d. h. unter vielen, die durch ihn, den wesentlichen und uranfänglichen Gottessohn, als adoptierte Söhne Gottes, seine Brüder heißen; endlich Hebr. 1, 6, wo außer dem „Erstgeborenen", der bei seiner Wiederkunft in die Welt wieder eingeführt werden wird, noch andere Gottessöhne (unter denen wohl die Engel zu verstehen sind) vorausgesetzt werden, aber Söhne Gottes nicht in dem einzigartigen Sinn, in welchem Christus der Gottessohn heißt.

Kol. 2. 9—10: Denn in ihm wohnt all die Fülle der Gottheit leiblich, und ihr seid in ihm erfüllt, der da ist das Haupt jeder Herrschaft und Gewalt.

Diese Stelle gehört wieder zu denjenigen apostolischen Aussagen über die Person Christi, welche zu allerlei Mißerklärungen aus dogmatischer Tendenz Anlaß gegeben haben, zu Mißerklärungen, welche den Wortsinn der Stelle wegzudeuten und dafür die eigenen Gedanken einzutragen gesucht haben. Und doch ist der Wortsinn gerade dieser Stelle so klar und einfach, daß für eine vorurteilslose Auslegung derselben keinerlei Zweifel bestehen kann. Der Apostel hatte im vorangehenden Verse davor gewarnt, sich durch keinerlei menschliche Weisheit oder Philosophie und leeren Trug menschlicher Satzung, wie sie dem Sinn und Verstand der Welt entsprechen, irre machen zu lassen an der allein maßgebenden objektiven Lehrnorm christlicher Wahrheit, welche Christus ist und zwar Christus nach seiner erhabenen göttlichen Würde. Er hatte dabei besonders die Irrlehre im Auge, welche in der kolossischen Gemeinde verbreitet wurde und welche allermeist darin bestand, daß man lehrte, es stehe zwischen Gott und der erlösten Menschheit eine himmlische Geisterwelt (Pleroma), mit der es erst noch einer Vermittlung bedürfe, eine Irrlehre, die überdies noch mit einer

falschen religiösen Askese (Geringschätzung und Verachtung alles Natürlichen, Leiblichen) verbunden war. In dieser Form ist zwar jene Irrlehre längst unter uns ausgestorben, aber an deren Stelle sind, zumal in unsrer Zeit, entgegengesetzte Anschauungen getreten, welche der allein richtigen Lehrnorm, wie sie in Christus für alle Zeiten gegeben ist, nicht minder widersprechen und die von ihm gelehrte Wahrheit mit allerlei fremdartigen Elementen zu verschmelzen oder auch geradezu zu beseitigen suchen. Wir denken dabei vor allem an den Materialismus in seinen verschiedenen, gröberen und feineren Formen, welcher den Geist ebenso tief herabsetzt, als jene kolossischen Irrlehrer die Materie geringgeschätzt und die Natur ebenso sehr vergöttert, als jene sie verachtet haben und der darum von einer übersinnlichen, jenseitigen Welt nichts wissen will. So verschieden nun auch diese heutigen Irrtümer von jenen nach ihrem Inhalt sein mögen: in einer Tendenz gleichen sich doch beide, nämlich in der Richtung, welche das Christentum einer ihm fremden Weltanschauung und Zeitbildung gerecht machen und eine andere Norm für die christliche Wahrheitserkenntnis aufstellen will, als den Christus, wie er uns in seinen Selbstbezeichnungen und in den apostolischen Zeugnissen dargestellt wird. Denn das Hauptbestreben dabei ist immer das, die göttliche Hoheit und Würde Christi auf das Maß des bloß Menschlichen, wenn auch außergewöhnlich Menschlichen, herabzudrücken und das Christentum selbst seines höheren göttlichen Charakters zu entleeren. Deshalb verdienen denn auch die Ermahnungen und Warnungen der Apostel aus jener Zeit immer noch auch für die Christen heutigen Tages die ernsteste Beachtung.

Das Schriftwort, das wir hier vor uns haben, ist eine der Hauptstellen im Neuen Testament, welche uns das göttliche Wesen der Person Jesu erkennen lassen. Denn „in ihm — heißt es — wohnt all die Fülle der Gottheit leiblich". Die Präsensform des Zeitwortes (wohnt) weist hin auf Christus in seinem Erhöhungszustande, in welchem er freilich seinem inneren persönlich-geistigen Wesen nach immer derselbe ist, der er in seinem irdischen Leben war. Also die ganze Gottheitsfülle wohnt in ihm, die göttliche Wesenheit im ontologischen und nicht bloß im mystischen oder ethischen Sinne, wie einige erklären, und wenn es heißt: „die ganze Fülle" (Pleroma), so werden damit nicht bloß einzelne Strahlen dieses unendlichen Lichtes, nicht bloß einzelne Eigenschaften oder Wirkungen desselben, sondern das göttliche Wesen in seiner Totalität, in seiner ungeteilten, in sich geschlossenen Vollkommenheit ausgesprochen, sodaß damit alle rationalisierenden Hinwegdeutungen des von dem Apostel so bestimmt und bemessen ausgesprochenen Wortsinnes ausgeschlossen sind. Dies gilt besonders auch von

der Ansicht einiger Neueren, nach welcher dieser apostolischen Aussage entweder die alexandrinische Logoslehre des Philo oder gar die Terminologie der Äonenlehre des Gnostikers Valentinus zu Grunde liegen soll, gar nicht zu reden von der verzweifelten Auskunft, welche hier einfach die Einschiebung einer Interpolation sehen will. Einem solchen apostolischen Zeugnis gegenüber fallen freilich auch alle die Theorieen in sich selbst zusammen, welche in Christo nur „den vollkommenen, urbildlichen Menschen oder die verwirklichte Idee der Menschheit" oder überhaupt nur eine untergeordnete göttliche Potenz erblicken. Die Worte des Apostels erinnern vielmehr an Stellen, wie Joh. 1, 14; 5, 26; 14, 9 und 16, 15. Diese göttliche Wesensfülle wohnt nun in Christo „leiblich", wie der Apostel sagt, also nicht bloß in der Form der reinen Geistigkeit, sondern so, daß dieselbe zugleich in einer menschlich-leiblichen Erscheinungsform sich darstellt, welche ganz und gar Organ des Geistes ist, und daß Christus als das anschaubare, gottmenschliche Ebenbild des unsichtbaren Gottes erscheint (Phil. 3, 21; und 1. Joh. 3, 1). Es folgen noch die Worte: „Und ihr seid in ihm erfüllt, der da ist das Haupt jeder Herrschaft und Gewalt". Aus der Gottheitsfülle, welche in Christo, als dem Erhöhten, wohnt, fließt das Erfülltwerden seiner Gläubigen, wie es durch die Lebensgemeinschaft mit ihm zu stande kommt und wodurch sie alle teilnehmen an derselben Gottesfülle je nach dem Maße, in welchem er sie austeilt. Gemeint ist damit die charismatische Erfüllung oder Begabung, welche sich von ihm, dem Haupte, in seine Glieder ergießt und sie mit Kräften in Gaben seines Geistes, mit Licht, Erkenntnis und Weisheit zu einem gottseligen Wandel ausrüstet, denn alle, die durch den Glauben in ihn eingepflanzt sind, dürfen „aus seiner Fülle nehmen Gnade um Gnade" (Joh. 1, 16). Es ist dieselbe Thatsache, welche sonst in der Schrift bezeugt wird, wenn es heißt, daß sie in Christo „Leben und volle Genüge haben" (Joh. 10, 11), oder daß sie „in allen Stücken reich gemacht durch ihn keinen Mangel haben" (1. Kor. 1, 6), oder daß sie „der göttlichen Natur teilhaftig werden" (2. Petr. 1, 3—4). Und wenn nun noch hinzugefügt wird, daß er der Herr ist „jeder Herrschaft und Gewalt", so liegt darin ausgesprochen, daß er auch der Herr ist aller unsichtbaren, geistigen Gewalten (wie der Engel), sodaß nichts, weder im Himmel noch auf Erden, gedacht werden kann, das nicht unter ihm stände, worin wir wohl noch eine, wenn auch stillschweigende, apologetische Beziehung auf die Engelsmächte zu erblicken haben, auf deren Vermittlung die Irrlehrer mit ihrer Engelverehrung sie anwiesen. Kol. 1, 18—20: Und er ist das Haupt des Leibes, der Gemeinde, der da ist der

Anfang, Erstgeborener von den Toten, auf daß er habe in allem den ersten Rang; denn er beschloß in ihm die ganze Fülle wohnen zu lassen und durch ihn alles zu versöhnen zu ihm, indem er Friede machte durch das Blut seines Kreuzes, durch ihn sowohl das, was auf Erden, als das, was im Himmel ist. Der Apostel geht hier von der kosmischen Herrlichkeit Christi, von der Hoheit seines Urstandes, wie sie durch die Bezeichnung „Erstgeborener aller Kreatur" ausgesprochen worden ist, über zu dem, was er als „der Erstgeborene von den Toten" ist, somit zu seiner soteriologischen oder heilsgeschichtlichen Herrlichkeit und stellt ihn dar als das Haupt seiner Gemeinde, denn durch seine Auferstehung, welche den Schlußstein zu dem ganzen Heilswerk bildet, konnte er „in allen Stücken den ersten Rang" erhalten. Es ist wahrscheinlich, daß auch diese Worte wieder eine apologetische Beziehung auf die gnostische Irrlehre der Engelverehrung in sich schließen, welche Christum in seiner Würde „als Haupt der Gemeinde" herabsetzte. Während er für das Universum der Herr ist, ist er für seine Gemeinde das Haupt und das letztere drückt ein noch innigeres Verhältnis aus, denn das Haupt gehört, obwohl als dominierendes Princip über ihm stehend, doch zu dem Leibe; Haupt und Leib bilden ein Ganzes, einen lebendigen Organismus und zwar so, daß vom Haupte der Geist und die Bewegung in die einzelnen Glieder ausgeht und den einheitlichen Fortbestand und das Wachstum des Ganzen wirkt. Indem aber der Apostel diesen Satz „Er ist das Haupt des Leibes" unmittelbar an den vorhergehenden, in welchem von seiner Vermittlung der Weltschöpfung die Rede ist, anreiht, spricht er damit klar aus, daß der vorweltliche Sohn Gottes und der historische ein und derselbe ist und daß die Gemeinde denselben zu ihrem Haupte hat, welcher der Schöpfer und Träger der Welt ist, eine Identität, die nie aus den Augen gelassen werden darf.

Er heißt hier „der Anfang und Erstgeborener von den Toten", worin eine unverkennbare Rückbeziehung auf Kap. 1, 15 liegt. Die Bezeichnung „Anfang" bedeutet hier weder „Urheber der Gemeinde", noch „Regent der Welt", wie einige erklärt haben; sie erhält vielmehr ihre nähere Bestimmung durch das „Erstgeborener von den Toten", was soviel sagen will, als daß er der unter allen Toten zuerst zum ewigen Leben Auferstandene ist, also mit zeitlicher Bedeutung des Erstgeborenen. Dieser Vorgang Christi in der Auferstehung bildet denn auch die Voraussetzung der allgemeinen Totenauferweckung bei seiner Parusie, obwohl das hier nicht besonders ausgesprochen wird. Die Worte „auf daß er in allen Stücken u. s. w." sind Ausdruck

einer besonderen göttlichen Teleologie, einer göttlichen Absicht bezüglich der Stellung des Auferstandenen: auf daß er der erste sei oder den Principat habe „in allen Stücken", nicht bloß in dem Schöpfungsverhältnis, auf dem Gebiete der natürlichen, sondern auch im heilsgeschichtlichen Verhältnis, auf dem Gebiete der geistlichen Schöpfung. Denn es soll gar nichts mehr übrig bleiben, was außerhalb der Verbindung mit Christo und der Abhängigkeit von ihm stehe. Und diese Absicht Gottes in Beziehung auf Christum ist eben erreicht worden durch seine Auferstehung von den Toten, in welcher hier das ganze Heilswerk in seiner Vollendung zusammengefaßt ist. „Denn er (Gott) beschloß in ihm die ganze Fülle wohnen zu lassen." Diese „ganze Fülle" ist aber hier in einem anderen Sinn zu verstehen, als in der vorigen Stelle 2, 9. Dort nämlich bezeichnet der Ausdruck das göttliche Wesen in seiner himmlischen Vollkommenheit und ist ontologisch zu fassen, hier dagegen charismatisch von der Gesamtheit göttlicher Kräfte und Gaben oder von der Gnadenfülle, in welcher dieselben ihre unerschöpfliche Quelle haben, und welche während seiner irdischen, geschichtlichen Gnadenwirksamkeit zur Erscheinung gekommen ist, also ein charismatischer Reichtum, von dem allerdings die ontologische Fülle (2, 9), die wesentliche Gottheitsfülle, die notwendige Voraussetzung ist. Für diese Fassung ist entscheidend die gleich darauf folgende Anführung des Versöhnungswerkes Christi, in welchem sich seine ganze geschichtliche Gnadenwirksamkeit als in ihrem Mittelpunkte konzentriert. Denn er ist hier als der menschgewordene Sohn Gottes gedacht, welcher nach des Vaters Beschluß oder Wohlgefallen als Träger und Vermittler der ganzen Heilsfülle auf Erden erschienen war, nicht bloß als prinzipielle, sondern als thatsächlich-wirkliche Wohnstätte derselben, um sie zu dem Werke zu verwenden, welches der Vater durch ihn vollbringen wollte. Wenn aber hier gesagt wird, daß „durch ihn alles versöhnt und Friede gemacht werden soll durch das Blut seines Kreuzes", und wenn dieses „alles" noch näher bestimmt wird durch die Worte „sowohl das, was auf Erden, als das, was im Himmel ist", so ist der Begriff der Versöhnung offenbar nicht in dem sonst gewöhnlichen, sondern in einem weiteren, allgemeineren Sinn zu verstehen. Denn dieses „alles" darf nicht, wie zuweilen angenommen worden ist, auf die intelligenten Wesen, auf die Menschen, oder auf die Heiden oder auf die allgemeine Kirche eingeschränkt, sondern es muß in seiner Allgemeinheit, d. h. in seiner Ausdehnung auf das sämtliche Existierende, auf das gesamte Universum, verstanden werden, so daß demnach die Versöhnung als Aufhebung aller durch die Sünde herbeigeführten Trennung von Gott und als Wieder-

zurückführung zu Christus, welcher das Ziel der Welt ist, aufgefaßt werden muß. Es sind hier dieselben Gedanken ausgesprochen, wie in Eph. 1, 10, die wir früher schon betrachtet haben und auf die wir hier zurückverweisen, und auch die Voraussetzung dieser allumfassenden Versöhnung ist hier dieselbe wie dort, nämlich die Allgemeinheit der Sünde. Durch die Sünde, welche in der Engelwelt ihren Anfang genommen und dann durch die Übertretung Adams in die Menschenwelt sich fortgepflanzt hat, ist die ursprüngliche Harmonie zwischen Gott und der Schöpfung aufgehoben, und nicht nur die Menschheit ist so durch die Sünde Gott entfremdet, sondern auch die ganze nicht vernünftige Schöpfung, der ganze Weltorganismus, ist von dieser unheilvollen Störung betroffen worden, so daß seitdem ein Riß durch das ganze Universum hindurchging und die ganze Kreatur der Eitelkeit, der Knechtschaft des Verderbens unterworfen ist (Röm. 8, 19 ff.). Aber alles das soll nun wieder durch denselben, von welchem und zu welchem es schon im Anfang geschaffen war, zur Einheit zurückgeführt und in Christo, als seinem Centralpunkt, zusammengefaßt werden: die erlöste Menschheit und die selige Engelwelt, das Reich der Natur und das Reich der Gnade sollen den großen Organismus des einen Gottesreiches bilden. Das alles ist die Wirkung und beabsichtigte Folge der durch Christum bewirkten Versöhnung, aber eine Wirkung, die nun erst in der Entwickelung begriffen und solange nicht vollendet ist, bis die durch Christi Versöhnungstod bewirkte Versöhnung des Sämtlichen zum Abschluß gekommen und bei der Wiedererscheinung Christi in der Herrlichkeit der ungläubige Teil der Menschheit ausgeschieden und die ganze Schöpfung vermöge einer Palingenesie zur ursprünglichen Vollkommenheit verwandelt sein wird. Eph. 1, 20—23: — — Die wir glauben nach der Wirkung der Gewalt seiner Stärke, die er gewirkt hat an Christus, da er ihn von den Toten auferweckte und ihn setzte zu seiner Rechten in der Himmelswelt, hoch über alle Herrschaft und Macht und Gewalt und Hoheit und alle Namen, die genannt werden, nicht nur in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt, und hat ihm alles unter die Füße gethan und ihn zum Haupte gegeben über alles der Gemeinde, die da ist sein Leib, die Fülle dessen, der alles in allen erfüllt. Eine mit der vorigen sinnverwandte Stelle. Der Apostel schildert hier und zwar als Grund seiner Fürbitte für die Christen zu Ephesus die Wirkung der unendlichen Gottesmacht, welche er (Gott) bewiesen hat in der Auferweckung Christi von den Toten und in der Erhöhung desselben zu seiner Rechten im Himmel, wodurch er in verklärter

Leiblichkeit zur Teilnahme an des Vaters Weltherrschaft auf der Thronstätte göttlicher Herrlichkeit berufen worden ist. Diese seine Erhöhung zur Rechten des Vaters wird nun noch näher specialisiert; er ist dadurch hoch erhoben worden „über alle Herrschaft, Macht, Gewalt und Hoheit". Gegen die Analogie andrer, verwandter Stellen, wie 3, 10; Kol. 1, 16 und Röm. 8, 38 haben manche in diesen Bezeichnungen bald die jüdischen Hierarchen, bald die verschiedenen Grade heidnischer Gewalthaber, bald menschliche Gewalten überhaupt finden wollen; das allein Richtige dagegen ist die Beziehung dieser Ausdrücke auf die Engelklassen in ihrer Rangverschiedenheit, und wenn außer denselben noch sonstige, nicht näher bezeichnete „Namen" genannt werden, über die der erhöhte Christus gestellt ist, so ist diese weitere Bezeichnung ganz allgemein zu fassen: überhaupt, über jeglichen Namen, der genannt wird, mag ein Name ausgesprochen werden, welcher er sei, ähnlich wie Phil. 2, 9. Denn von den himmlischen Mächten, wie sie vorher aufgeführt worden sind, erstreckt sich der Blick des Apostels auf alles Geschaffene überhaupt, was da genannt werden mag nicht allein in dem gegenwärtigen Weltalter vor der Parusie, sondern auch in dem zukünftigen, welches nach derselben beginnt. V. 22: „Und hat ihm alles unter seine Füße gethan". Mit der Erhöhung Christi über alles war auch die Unterwerfung von allem, von dem ganzen Universum, unter ihn gegeben, so daß damit eigentlich dem Sinne nach nur eine Wiederholung der Einsetzung Christi in die höchste Würde gegeben wird, um recht erschöpfend zu zeigen, wie alles, was Gott geschaffen hat, also nicht bloß das ihm Widerstrebende, Feindliche, sondern alles ohne Einschränkung, ihm unterworfen worden sei, wobei der Apostel ohne Zweifel die Worte Ps. 8, 7 im Sinn hatte. Und diesen so Emporgehobenen, zum Haupt und Allbeherrschenden des ganzen Weltorganismus gemachten Christus hat Gott auch „der Gemeinde zum Haupt gegeben", und hat ihr damit die größte Ehre erwiesen, die höchste Würde verliehen: Das Haupt des Universums und zugleich das eigene, besondere Haupt der Gemeinde!

V. 23: „Die da ist sein Leib". Durch dieses Attribut wird das Wesen der Gemeinde näher charakterisiert. Sie ist „der Leib Christi", nämlich im mystischen (oder bildlichen) Sinn des Wortes, in welcher die Gesamtheit der Gläubigen durch ihre wesentliche Geistes- und Lebensgemeinschaft mit Christo, als ihrem Haupte, zu einer organischen Einheit verbunden wird, in der jeder einzelne Christ ein Glied Christi, ein Glied an dessen Leibe ist. Eine weitere Charakteristik erhält die Gemeinde durch die nähere Bezeichnung: „Die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt".

Die Fülle Christi ist hier so viel als das Erfülltsein von ihm, d. h. von seiner durch den heiligen Geist vermittelten Gegenwart und Wirksamkeit, denn durch den heiligen Geist macht Christus Wohnung in den Herzen der Gläubigen, durchdringt die ganze Gemeinde mit seinen Gaben und Lebenskräften und wirkt alles christliche Leben in derselben (nach Röm. 8, 9; 10; 2. Kor. 3, 17; Joh. 15, 5; Kol. 1, 27). Aber nicht nur die christliche Gemeinde erfüllt er, sondern auch, wie ausdrücklich noch gesagt ist, das „alles", d. h. die Gesamtheit der geschaffenen Wesen und Dinge; denn kraft der ihm inwohnenden Gottesfülle kann der erhöhte Christus in seiner absoluten Allherrschaft, als Haupt und Herr, das ganze Universum mit seiner allgegenwärtigen und allwaltenden Herrlichkeit erfüllen, so daß die Worte „alles erfüllen" keine Beschränkung auf „die geistlichen Wirkungen in den Christen" zulassen, wie viele angenommen haben; denn durch ihn ist die Welt geschaffen und durch ihn, als den immanenten Lebensgrund derselben (Hebr. 1, 3), wird sie erhalten und regiert (1. Kor. 8, 6; Kol. 1, 16), und weil er auch zugleich Weltziel und Weltzweck ist, so geschieht diese Erhaltung und Regierung so, daß dieses Ziel und dieser Zweck auch wirklich einmal werden erreicht werden. Die einzige Schwierigkeit des Satzes liegt in dem „in allem oder in allen", welches die einen als Neutrum: in allen Stücken oder in allen Erscheinungsweisen, oder auch ganz allgemein von seiner alles durchdringenden, fortwährenden Wirksamkeit fassen, die andern dagegen als Maskulinum: „in allen", so daß die erfüllende Wirksamkeit in den Persönlichkeiten, in den himmlischen Geistern, wie in den Menschenseelen, sich vollzieht. Dabei wird dann Christus als Centralpersönlichkeit, welche alles durchwirkt, und die Gemeinde als Centralsphäre der vollendet werdenden Welt aufgefaßt, eine Erklärung, die sich wohl schön ausnimmt, aber doch den Eindruck des Gesuchten, Gekünstelten macht. Zweifellos aber ist, daß das „in allen" in beiderlei Sinn, als Neutrum wie als Maskulinum, verstanden werden kann. Eine ganz ähnliche Stelle ist Phil. 2, 9—11: Darum hat ihn Gott so hoch erhöht und ihm den Namen verliehen, der über alle Namen ist, auf daß sich in dem Namen Jesu beugen alle Kniee, derer, die im Himmel, die auf der Erde und die unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus der Herr sei zum Preis Gottes des Vaters. Aus der Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters, welche hier als eine Vergeltung seiner freiwilligen Selbsterniedrigung und seines unverbrüchlichen Gehorsams gegen Gott geschildert wird, hält der Apostel den Philippern zur Ermunterung

ein großartiges Beispiel davon vor, welch herrlicher Lohn diejenigen erwartet, welche ihm nachfolgen. Überhoch hat ihn Gott erhöht, nämlich durch seine Auferstehung und Himmelfahrt, zur Teilnahme an der höchsten Herrlichkeit und Herrschaft. Von dem Gesichtspunkte der Unterordnung aus wird gesagt, daß Gott ihm damit ein Geschenk seiner Huld und seines Wohlgefallens gemacht habe, wie denn auch der Sohn selbst ihn darum gebeten hat (Joh. 17, 5). Es liegt aber darin nichts von Lohnsucht auf seiten Christi, vielmehr ist diese Erhöhung nach dem Grundsatz der göttlichen Vergeltung (Matth. 23, 12) als eine notwendige zu denken, so daß das eigene Bewußtsein Christi nicht voraussetzt, daß er mit seiner Selbsterniedrigung etwas anderes gesucht habe, als die Vollziehung seines Gehorsams. Diese Verherrlichung bestand darin, daß Gott ihm „einen Namen gegeben hat, der über alle Namen ist", d. h. dessen Ehre und Würde alle anderen Namen, die sonst im Himmel und auf Erden genannt werden mögen, hoch überragen. Der Zweck dieser Erhöhung, und zwar als göttliche Absicht, wird angegeben in den Worten: „auf daß sich in dem Namen Jesu beugen alle Kniee". In diesem hochherrlichen Namen liegt der Beweggrund zur Kniebeugung aller Kreatur. Die Kniebeugung aber ist von alters her (schon bei den alten Griechen) plastischer Ausdruck der specifisch-göttlichen Verehrung und Anbetung (Jes. 45, 23; Röm. 14, 11; Epheſ. 3, 14), welche in der Gemeinschaft der göttlichen Herrlichkeit und des göttlichen Regiments Grund und Recht hat. Der Unterschied der Verehrung und Anbetung, welche Gott und Christo gebührt, besteht bloß darin, daß dieselbe für Gott eine absolute, für Christus dagegen eine durch das Verhältnis des erhöhten Sohnes zum Vater bedingte ist, womit freilich nicht bloß gesagt werden will, daß im Namen Jesu, als des Mittlers, jedes Gebet verrichtet werden soll. Gegen solche und ähnliche Wegdeutungen der Anbetung Jesu*) spricht nicht bloß der Kontext, sondern auch das folgende „derer, die im Himmel", sofern die Mittlerschaft Jesu, wie sie in seiner Versöhnung liegt, die Engel nicht betrifft. Gleichbedeutend damit ist die „Anrufung" Christi nach Röm. 10, 13. Diese Anbetung oder Anrufung Christi ist durchaus kein Widerspruch gegen den monotheistischen Gedanken, da ihm die absolute Gottheit nur der Vater beilegen konnte, denn Gott bleibt darum doch Gott schlechthin, auch der Gott Jesu Christi, der absolute und allbeherrschende Herr (2. Kor. 6, 18; Apok. 1, 8; 4, 8), und der Sohn, obwohl gleichen Wesens als Teilhaber an des Vaters Herrlichkeit, diesem untergeordnet (1. Kor. 11, 3; 15, 27 ff.). Das Gesamt-

*) Wie sie von rationalistischer Seite versucht worden sind.

gebiet der Kreatur, welche ihn anbeten soll, wird nun in drei Kategorien zerlegt: „die himmlischen, d. h. die Engel (Eph. 1, 20 ff. 3, 10; Hebr. 1, 4; 6; 1. Pet. 1, 12); „die auf Erden", d. h. die Menschen, welche auf der Erde leben, und „die unter der Erde sind", d. h. die Verstorbenen im Hades oder Totenreich, in Beziehung auf welche natürlich die Niederfahrt Christi zu den Toten (1. Pet. 3, 19) und die Selbstdarstellung vor den Geistern als Herr vorausgesetzt wird. Wenn nun diese Anbetung Christi von seiten der in die drei Klassen verteilten Kreatur als göttliche Absicht hingestellt wird, so versteht es sich in Betreff der auf Erden lebenden Menschen von selbst, daß dieselbe noch in der fortschreitenden Entwicklung begriffen ist und erst mit der Wiederkunft Christi vollendet werden kann; wenn es aber ausdrücklich heißt: „alle Kniee" u. s. w., so liegt darin die Universalität der göttlichen Absicht hinsichtlich des Kniebeugens und Zungenbekennens so bestimmt ausgesprochen, daß eine Einschränkung auf diejenigen, welche Gott die Ehre geben wollen, nicht angenommen werden kann. Dagegen ist eine Beziehung auch auf die Dämonen, wie einige meinten, ganz unstatthaft, weil dies doch keine eigentliche Anbetung Christi wäre, die ja ohne den Glauben nicht geschehen kann. In V. 11 wird noch das mit solcher Anbetung verbundene Bekenntnis hinzugefügt: „und alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus Herr sei zum Preis Gottes des Vaters". Zu der äußern, stummen Unterwerfung kommt hier noch die beredte, aus dem Innern hervorbrechende, zu ihm sich bekennende Verehrung hinzu; was die Kniee beugt, spricht die Zunge aus. Der specifische, konkrete Inhalt dieses Bekenntnisses und die beständige Losung aller treuen Bekenner ist: „Jesus Christus ist der Herr" (so auch 1. Kor. 12, 3; Röm. 10, 9; Apg. 2, 36). Der Name Herr, welcher Prädikat ist, steht hier im emphatischen Sinn und ist in der Teilnahme des Erhöhten an der göttlichen Herrschaft, also in seiner Herrscherwürde, begründet, weshalb diese Bezeichnung nicht auf die intelligenten Geschöpfe oder auf die Gemeinde beschränkt werden darf. Diese allgemeine, bekennende Anerkennung des Herrseins Christi schließt endlich eine Verherrlichung des Vaters selbst in sich, dessen Wille und Werk das ganze Heilswerk Christi ist. Der ganze Inhalt der Stelle von V. 9 an ist somit die vergeltende Wiedererhebung Christi in seinen ursprünglichen, vorweltlichen Zustand (in die „göttliche Gestalt") und zwar in dem Sinne, daß dieselbe jetzt, nach Vollendung seines Werkes im Zustande der Erniedrigung, der ganzen gottmenschlichen Person zu teil wird.

Weil nun Christo, wie wir gesehen haben, der höchste Name von Gott

gegeben worden ist unter allen Namen, die im Himmel und auf Erden genannt werden mögen, so daß das Verhältnis der Gläubigen zu ihm das der religiösen Anbetung und Lobpreisung ist, so folgt schon daraus, daß diesem hochherrlichen Namen zugleich die höchste Heilsbedeutung zukommt. Und diese Heilsbedeutung des Namens Jesu hebt der Apostel Petrus in seinem freimütigen Bekenntnis hervor, das er als Gefangener mit Johannes, seinem Mitgefangenen vor dem hohen Rat abgelegt hat in den Worten Apg. 4, 12: Und es ist in keinem andern Heil, giebt es doch auch keinen andern Namen unter dem Himmel, der den Menschen gegeben wäre, wodurch wir gerettet werden sollen (nämlich als den Namen Jesu Christi). Diese Worte bilden den Mittelpunkt in der ganzen Verantwortung der beiden Apostel. Petrus geht in seiner ganzen christologischen Anschauung von der geschichtlichen Erscheinung Christi aus, in die er sich als Augenzeuge des Lebens Christi ganz hineingelebt hatte. Dieser auf Erden erschienene Christus ist ihm aber der von Ewigkeit her in Gottes Ratschluß erwählte (1. Pet. 1, 19—20), durch die Propheten geweisagte und zugleich mit dem Geiste Gottes bei seiner Taufe in eigentümlicher Weise, in unbeschränkter Fülle, ausgerüstete Messias (Apg. 10, 38), so daß er auch über die höchsten Träger der alttestamentlichen Offenbarung hoch erhaben ist. Denn er ist ihm zugleich der Heilige, der absolut Sündlose, ein Prädikat, welches mit Nachdruck hervorgehoben und welchem für die Erzeugung des neuen Lebens in den Gläubigen eine besondere Bedeutung beigelegt wird. Er ist ihm sodann „der Fürst des Lebens" (Apg. 3, 15; 5, 31), und damit wird ausgedrückt, daß er für sich selbst, seinem eigenen Wesen nach, im unbeschränkten Besitz des Lebens und eben damit dazu bestimmt war, für die ganze Menschheit der Urheber desselben zu sein, eine Bezeichnung, welche die Voraussetzung seiner Auferstehung bildet. Diese betrachtet Petrus ebenfalls als schon von den Propheten geweisagt (1. Pet. 1, 11; Apg. 2, 24 bis 32) und als ursächlich zusammenhängend mit der eigentümlichen Erhabenheit Christi (Apg. 2, 34; 3, 15). Eine Präexistenz Christi finden wir bei Petrus nur insofern, als ihm der Geist Gottes, der in den Propheten wirkte, der präexistente Geist Christi ist (1. Pet. 1, 11), welcher Geist in ihm als das höhere göttliche Princip von seiner irdisch-menschlichen Natur unterschieden wird (1. Pet. 3, 18: „getötet nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht durch den Geist"). Entschieden wird auch die Erhöhung Christi von Petrus hervorgehoben als Versetzung in den Himmel, in ein überirdisches, verherrlichtes Leben, in welchem er zur Rechten des göttlichen

Thrones ist (1. Pet. 3, 22; Apg. 3, 22), als Mittelpunkt göttlicher Lebens- und Machtoffenbarung, als „Herr über alles“ (Apg. 10, 36; 2, 36).

Außerdem liegt noch eine besondere Bezeichnung der erhabenen Würde Christi in einigen Stellen, welche das praktische Verhalten der Gläubigen zu Christo als ihrem Herrn ausdrücken, so die Doxologie 1. Pet. 4, 11, welche nach der natürlichsten Konstruktion nicht auf Gott, sondern auf Jesum Christum zu beziehen ist, und 1. Pet. 3, 15, wo der Apostel ein alttestamentliches Citat (Jes. 8, 13), das sich auf Gott bezieht, auf Christum anwendet. Eigentümlich ist ihm noch die Erscheinung Christi im Totenreich (1. Pet. 3, 19; 4, 6) und seine Selbstoffenbarung (Heilsverkündigung) an die abgeschiedenen Geister der Vorzeit, worüber aber weitere Aufschlüsse nicht gegeben werden. Das ist in der Kürze die Grundanschauung des Petrus von der Person Christi und eben auf dieser ruht nun auch sein Bekenntnis vor dem hohen Rat, das wir in obigen Worten angeführt haben. Er giebt damit ein Summarium des christlichen Grundbekenntnisses, die zusammenfassende, grundlegende Wahrheit von dem Heil in Jesu Christo allein in einem kurzen, klassischen, für alle Zeiten maßgebenden Ausdruck. Hiernach ist also Christus der einzige Begründer und Vermittler des Heils, der Rettung aus aller Leibes- und Seelennot (ersteres mit Beziehung auf die vollbrachte Heilung des Lahmen), außer dem es keinen andern giebt, dessen Heilsfülle aber auch reich genug ist, um allen Schaden der ganzen sündigen Menschheit zu heilen und Gerechtigkeit und Seligkeit zu verleihen, so daß es keines andern Heilsmittlers bedarf. Was nun alles hinsichtlich der Sündhaftigkeit der Menschen, der Person Jesu Christi und des ganzen Heilsweges weiter auszuführen wäre, das liegt in dieser einen großen Grundwahrheit eingeschlossen. Zugleich haben wir darin eine entschiedene Abwehr unevangelischer Gesinnung, Lehre und Praxis, alles Abirrens von der gesunden Lehre und von dem schmalen Heilsweg, wobei Christo zwar die Ehre als Heiland gelassen wird, aber nicht als einzigem Mittler und Heiland, sondern so, daß der Grund der Seligkeit und die Vermittlung des Heils auch noch außer und neben ihm gesucht wird, wie namentlich die römische Kirche zur Genüge zeigt, wie das aber auch in so manchen andern Anschauungen, welche in der Christenheit aller Zeiten verbreitet sind, sich kund giebt, sei es, daß in ihnen die einzigartige Würde Christi nicht voll anerkannt, sei es, daß auf allerlei Formen der Werk- und Selbstgerechtigkeit ein besonderes Vertrauen zur Erlangung der Seligkeit gesetzt wird.

Es folgen weiter einige sinnverwandte Stellen: 1. Kor. 3, 11: Denn

einen andern Grund kann zwar keiner legen, als der da liegt, nämlich Jesus Christus. Die christliche Gemeinde wird hier mit einem Bauwerk verglichen, bei welchem vor allem das Fundament von besonderer Wichtigkeit ist. Dieses Fundament für den Bau einer christlichen Gemeinde ist von Gott selbst ein für allemal gegeben in der Sendung seines Sohnes Jesu Christi und in all dem, was dieser zum Heil der sündigen Menschheit gethan hat. Das ist der objektiv gegebene, ausschließliche Grund für solchen geistlichen Bau; eine andere Grundlegung als diese kann nicht stattfinden, ohne daß der Charakter einer christlichen Gemeinde vernichtet würde; jeder Versuch, an Stelle dieses einen Grundes einen andern anzubringen, würde mit der grundlegenden Thätigkeit Gottes selbst in vollsten Widerspruch treten. Wenn darum der Apostel sagt, daß er als ein weiser Baumeister diesen Grund für die korinthische Gemeinde gelegt habe, so liegt darin nur eine Reproduktion jener göttlichen Thätigkeit von seiner Seite, in dem Sinn, daß er, als Gründer der Gemeinde, das von Gott gegebene Fundament an seine Stelle gebracht und zur Basis ihrer ganzen christlichen Lebensverfassung gemacht habe. Als dieses Fundament selbst nennt er: Jesus Christus, und damit meint er nicht bloß die Lehre von Christus, sondern die ganze geschichtliche Persönlichkeit Christi in ihrer Heilswirksamkeit selbst; diese war es, die er ihnen zur inneren Aneignung, zum Inhalt ihres Glaubens und zum realen Fundament ihres ganzen christlichen Charakters und Lebens gemacht hat. Für jeden christlichen Lehrer gilt es daher, in einer der ursprünglichen Grundlegung Gottes entsprechenden Weise auf dem gelegten Grunde weiter zu bauen, weshalb seine Mahnung lautet: „Jeder sehe zu, wie er darauf baut".

Eph. 2, 19—22: So seid ihr nun nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, auferbaut auf den Grund der Apostel und Propheten, da er, Jesus Christus, der Eckstein ist, durch welchen der ganze Bau zusammengefügt ist und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn, durch welchen auch ihr mit aufgebaut werdet zur Behausung Gottes im Geist. An dieser Stelle geht der Apostel von der Vergleichung der christlichen Gemeinde mit einer häuslichen Gemeinschaft ebenfalls zu dem Bilde eines Hausbaus über. Er hält den Christen zu Ephesus vor, daß sie „auferbaut seien auf den Grund der Apostel und Propheten", nämlich dadurch, daß sie sich zu Christo bekehrt hätten. Damit werden die „Hausgenossen Gottes" als Glieder charakterisiert, die selbst

erst bearbeitet und als lebendige Bausteine dem ganzen Bau der christlichen Kirche auf dem gelegten Fundamente eingefügt worden sind. Dieses Fundament sind aber nicht, wie einige unrichtig angenommen haben, die Apostel und Propheten selbst, denn diese haben es nur gelegt, an seine Stelle gebracht; vielmehr ist es auch hier das Evangelium von Christo, welches dieselben verkündigt haben und durch dessen gläubige Annahme sie eine christliche Gemeinde geworden sind. Die „Apostel und Propheten" werden hier als eine Kategorie aufgefaßt und darum ist bei diesen Propheten nicht an die alttestamentlichen Propheten zu denken, letzteres aber auch deshalb nicht, weil die fragliche Grundlegung hier der Natur der Sache nach nur die Predigt von dem bereits erschienenen, nicht erst noch zu erwartenden Christus, als dem Fundamente der Gemeindestiftung, sein kann. Unter den geistlichen Gaben, welche 1. Kor. 12, 10 genannt sind, wird auch die Gabe der Weissagung, der Prophetie, aufgeführt und Kap. 14, 1 sogar als eine der vornehmsten Gaben des Geistes hervorgehoben. Es gab also auch neben den Aposteln neutestamentliche, christliche Propheten, und es waren dies solche, welche aus besonderer Erleuchtung und aus Antrieb des Geistes die Geheimnisse des inneren und äußeren Lebens, die Tiefen des menschlichen Herzens, wie des göttlichen Ratschlusses zu enthüllen vermochten (1. Kor. 14, 25; Eph. 3, 10), und zwar zur Erleuchtung, Ermahnung und Tröstung der Gläubigen und zur Gewinnung der Ungläubigen. An diesem Fundamente nun, welches von den Aposteln und Propheten gelegt worden, ist der Eck- und Grundstein, wie hier der eine Grund (1. Kor. 3, 11) näher bezeichnet wird, der geschichtliche, persönliche Jesus Christus, und wie der Eckstein das wesentlichste und vornehmste Stück ist an einem Bauwerk, sofern er die Verbindung der einzelnen Teile mit dem Ganzen bewirkt, den Bau trägt und zusammenhält und ihm so Bestand und Solidität sichert, so ist auch Jesus Christus der unentbehrliche Grund und Halt jeder wahrhaft christlichen Gemeinde, weil von ihm allein alles christliche Glaubensleben ausgeht und nur durch ihn die einzelnen Glieder zu einem einheitlichen, organischen Ganzen, zum „heiligen Tempel" oder „zur Behausung Gottes" verbunden werden. Stärker und nachdrucksvoller könnte die Bedeutung und Unentbehrlichkeit Christi für eine christliche Gemeinde nicht hervorgehoben werden, als es hiermit geschieht; denn so wenig die Aufführung eines Bauwerks ohne Grund- und Eckstein in solider, allem Sturm und Wetter trotzender Festigkeit möglich wäre, ebensowenig kann eine christliche Gemeinde ohne Christum gestiftet und in ihrem Dasein und Bestande erhalten werden. Und wenn zu dem heiligen Tempel noch hinzu-

gefügt wird: „in dem Herrn", so wird damit des geistlichen Tempels Heiligkeit als eine innerliche, lebendige, von ihm ausgehende und gewirkte noch näher charakterisiert. Es giebt somit nichts anderes, weder eine himmlische noch irdische Kreatur, weder eine Persönlichkeit noch Sache, welche Christum als Grund und Halt einer christlichen Gemeinde zu ersetzen im stande wäre.

1. Pet. 2, 4—7: Nachdem ihr zu ihm (dem Herrn) gekommen seid, als zu dem lebendigen Steine, von Menschen verworfen, bei Gott aber auserlesen, wertvoll, so lasset auch euch selbst aufbauen als lebendige Steine, ein geistliches Haus, zum heiligen Priesterdienst, darzubringen geistliche Opfer, Gott wohlgefällig durch Jesum Christum. Darum, daß in der Schrift steht: Siehe, ich setze in Zion einen auserlesenen, wertvollen Eckstein, und der auf ihn traut, soll nicht zu schanden werden. Für euch nun, die ihr glaubet, ist die Ehre davon verliehen, für Ungläubige aber: der Stein, den die Bauleute verworfen haben, der ist geworden zum Eckstein, Stein des Anstoßes und Fels des Ärgernisses. Sie stoßen sich daran, weil sie dem Worte nicht glauben, dazu sind sie auch gesetzt.

Ein Stein oder Fels heißt hier Christus, weil er nach Felsenart immer ein und derselbe bleibt, gleich mächtig und unüberwindlich, wie auch das Wort, das von ihm ausgeht, kräftig, fest und von ewiger Dauer ist. Eben deshalb hat Gott ihn auch zum Fundament des geistlichen Hauses, seiner Gemeinde, gesetzt. Der eine gelegte Grund, außer dem kein andrer ist (1. Kor. 3, 11), erscheint somit auch hier bestimmter noch als Eck- und Grundstein des geistlichen Bauwerkes. Ein „lebendiger Stein" aber heißt Christus, weil er nach Joh. 5, 26 das Leben Gottes, als selbständigen, wenn auch vom Vater erhaltenen, Besitz in sich trägt, und weil er dieses Leben auch den Seinigen mitteilen und sie eben damit auch zu „lebendigen Steinen" machen kann. Als Inhaber und Spender dieses Lebens durchdringt und erfüllt er daher mit seinem Leben den ganzen Bau, den ganzen Organismus der Gemeinde, sodaß sie in ihm auch ihr stetes Wachstum hat. „Darum ladet Petrus am kräftigsten ein, zu ihm herzuzukommen; denn die, denen Christus jetzt eine Mumie ist, fühlen sich nicht zu ihm hingezogen." „Von Menschen ist er zwar verworfen", abgeschätzt wie eine ungangbare, wertlose Münze, nicht bloß in dem Sinne von Ps. 118, 22 und Matth. 21, 44 von den Bauführern, sondern hier allgemeiner von Menschen aller Art, aller Stände und Na-

tionen, wovon selbstverständlich die Gläubigen als Ausnahme zu denken sind; aber im Gegensatz zu dieser Verwerfung von Menschen ist er bei Gott, in seinen Augen und nach seinem Urteil „auserwählt, wertvoll", in hohen Ehren stehend. Dieser Antagonismus menschlichen und göttlichen Urteils hat sich auch in der Geschichte seines Lebens zur Genüge bestätigt, jenes in seiner Kreuzigung, dieses in seiner Auferstehung und Verherrlichung. Die Anwendung auf die Christen lautet nun im Sinne des Apostels (V. 5): weil denn Christus ein so vortrefflicher Grundstein ist, auf dem der ganze Gottesbau ruht, so lasset auch ihr euch in denselben einfügen! Damit ist dann die rechte Erbauung gegeben, eine Erbauung, die nicht bloß in flüchtigen Gefühlserregungen besteht, sondern von einer festen, inneren Grundlage ausgeht und nichts Geringeres in sich schließt, als daß ein jeder sich selbst in ihn eingründen, als ein Glied dem Ganzen sich einfügen und nach dem Maß seiner Gabe dem Ganzen dienen soll. Wirkung und Ziel dieses Erbauens ist die Herstellung eines „geistlichen" Hauses, als welches die Gottesgemeinde sich darstellt. „Geistlich" heißt dieses Haus im Gegensatz gegen den aus toten Steinen erbauten Tempel, sofern das Leben desselben im Geiste Gottes wurzelt und dessen Natur in sich trägt. Zum „heiligen Priesterdienst" ist es bestimmt. Wie Jehovah im Alten Bunde seine Priester hat, welche ihm dienen, so ist im Neuen Bunde beides beisammen: das geistliche Haus und sein heiliger Priesterdienst. Was 2. Chron. 29, 11 von Priestern und Leviten gesagt ist: „euch hat der Herr erwählet, daß ihr vor ihm stehen sollet und daß ihr seine Diener und Räucherer seid", das gilt nun im Neuen Bunde für alle lebendigen Christen, deren priesterliche Thätigkeit „im Darbringen von geistlichen Opfern, die wohlgefällig sind durch Jesum Christum" besteht. Diese „geistlichen Opfer" bilden den Gegensatz zu den toten Tieropfern des Alten Testaments; sie sind Opfer, wie sie dem Wesen Gottes, welches *Geist* ist, und dem *geistlichen* Hause, worin sie dargebracht werden, entsprechen. Sie bestehen in der freiwilligen Übergabe des ganzen Menschen in den Dienst Gottes, so daß der Leib mit seinen Gliedern und der Geist mit all seinen Kräften und Gaben samt dem Räuchwerk des Gebetes zu einem „vernünftigen Gottesdienst" sich vereinigen (Röm. 12, 1 und 1. Kor. 6, 20). Und weil auch solche Opfer immer noch unvollkommen sind, so sollen sie geschehen durch den, auf welchem Gottes Wohlgefallen ruht, durch „*Jesum Christum*". V. 7. Je nach der inneren Stellung der Menschen zu diesem kostbaren Stein geht von ihm eine doppelte und zwar *entgegengesetzte* Wirkung aus. Denjenigen, die an ihn glauben, ist die Ehre davon ver-

lichen (vor Gott).*) Diese Ehre wird dann, im Gegensatz von dem zu Schanden werden der Ungläubigen V. 6, von V. 9 an in positiver Weise näher beschrieben durch „auserwähltes Geschlecht, königliche Priesterschar, heiliger Stamm, Volk zum Eigentum", während er den Ungläubigen zu lauter Schande und Unehre gereicht. Denn für diese wird er „ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Ärgernisses", an dessen Festigkeit und Unerschütterlichkeit sie anrennen und darüber zu Fall kommen, also ein Stein des Verderbens; und wenn dann noch hinzugefügt wird, daß sie „dazu gesetzt sind", so liegt darin nicht etwa ein absolutes Dekret, sondern nur eine innerlich begründete Gerichtsordnung Gottes, das göttliche Gesetz gerechter Vergeltung ausgesprochen, wonach diejenigen, welche seinen Geboten und Verheißungen in beharrlichem Ungehorsam widerstreben, durch eigene Schuld dem Verderben anheimfallen. Denselben Gedanken finden wir drastischer noch ausgesprochen in dem Selbstzeugnis des Herrn Matth. 21, 44: „Jesus sagt zu ihnen: habt ihr noch nie gelesen in den Schriften: der Stein, den die Bauleute verwarfen, der ist zum Eckstein geworden; vom Herrn ist er gekommen und wunderbar ist er in unsern Augen? Und wer auf diesen Stein fällt, der wird zermalmt, auf wen aber der Stein fällt, der wird geworfelt (d. h. zerstiebt) werden", wie das Gedroschene mit der Wurfschaufel zerstiebt wird. Die Stelle, auf welche der Herr sich hier beruft, ist wieder Ps. 118, 22 ff. Er redet aber hier nicht allgemein von Menschen überhaupt, wie dies 1. Petr. 2, 4—7 der Fall ist, sondern bestimmt von den Bauleuten, die den Stein verwarfen, und meint damit die Hohenpriester und Ältesten des Volkes. Es wird ihnen nicht bloß negativ, wie den ungläubigen Menschen in der vorigen Stelle, sondern in positiver Form die künftige Strafe angekündigt, welche auf die Verwerfung des Messias, des Eck- und Grundsteins des Gottesreiches, folgen wird, und zwar in einem Parallelismus, in welchem der Mensch erst Subjekt und dann Objekt ist: „wer auf diesen Stein fällt", d. h. wer durch ungläubige Verwerfung des Messias sich das dadurch bedingte strafende Verderben zugezogen hat, wird durch solchen Sturz zermalmt werden; über wen aber dieser verworfene Herr, nämlich bei seiner Wiederkunft, als strafender

*) Ungenau ist die lutherische Übersetzung: „euch nun, die ihr glaubet, ist er köstlich". Denn das Wort dafür im Grundtext bezeichnet nicht den Wert des Steines, sondern steht im Gegensatz zu dem vorangehenden „zu Schanden werden" und heißt die Ehre vor Gott, welche die Gläubigen davon haben.

Richter kommen wird, den wird er worfeln, zerstieben, und er wird dadurch sein Verderber werden.

Es ist ein tiefernster, praktischer Gedanke, der in diesen bildlichen Worten ausgesprochen liegt, der Gedanke nämlich: alle Menschen müssen an diesem Stein oder Fels, welcher Jesus Christus ist, sich einmal entscheiden und infolge davon sich voneinander scheiden, wie der Strom, der am Felsen nach zwei Seiten hin sich bricht. Schon der alte Simeon hat von dem heiligen Kinde geweissagt (Luk. 2, 34), daß es gesetzt sein werde „zum Fall und zum Aufstehen vieler in Israel", und es hat sich das nicht bloß an dem Volk Israel, sondern seitdem an unzähligen, an einzelnen und an ganzen Völkern, im Verlauf der Geschichte erfüllt, und diese Erfüllung wiederholt sich fort und fort bis ans Ende der Tage überall da, wo Christus, als der einzige, wahre Grund unseres Heils, in Wort oder Schrift den Menschenseelen unmittelbar nahe gebracht wird. Es geht darum schon jetzt (nach Joh. 3, 17—20), einstweilen eine innere Scheidung der Menschen von ihm aus und zieht sich durch alle Zeiten und Geschlechter der Christenheit hindurch; und ob es oft auch lange anstehen mag, bis ein Mensch zu einem ernsten Nachdenken, zu einer unausweichlichen Gewissensfrage über seine Stellung zu Christo kommt: der Moment wird nicht ausbleiben, wo alles indifferente, unentschiedene und halbe Wesen in der Stellung zu ihm ein Ende haben und wo der Mensch, früher oder später, zu einer bewußten, endgültigen Entscheidung für oder wider ihn sich gedrängt sehen wird, denn ein Drittes, einen sog. Mittelweg zwischen dem großen, entscheidungsvollen Entweder — Oder, giebt es nach der Schrift nicht. Diese innere Scheidung aber wird einmal auch nach außen offenbar werden, wenn der Herr zu dem Endgericht in der Herrlichkeit kommt; dann wird die Wahrheit der Schrift ihre letzte, unwiderrufliche Erfüllung finden, daß Jesus Christus den einen zum Fall, den anderen zum Aufstehen gereichen, den einen der Grund zum Verderben, den anderen der Grund zur Seligkeit sein wird.

Apg. 2, 36: So erkenne nun das ganze Haus Israel zweifellos, daß ihn Gott zum Herrn und Christus gemacht hat, Jesum, den ihr gekreuzigt habt. Die beiden Namen zusammen charakterisieren den messianischen Reichsinhaber in seiner Macht und Herrlichkeit, in die ihn Gott durch seine Erhöhung eingesetzt hat, der erstere im allgemeinen, der letztere im besonderen Sinn des Wortes. Der Name „Herr", von Christus gebraucht, kommt in sehr vielen Stellen des Neuen Testaments

vor, bald in engster Verbindung mit Jesus Christus: „unser Herr Jesus Christus", wie Röm. 1, 4; 5, 21; 1. Kor. 1, 9; 5, 4 u. a., oder auch „Jesus Christus, unser Herr", wie Röm. 4, 24; 16, 18; 1. Kor. 9, 1 u. a., bald auch ohne weiteren Zusatz „der Herr" schlechthin, und zwar ohne merklichen Unterschied der Bedeutung von Christus und Herr, denn wie der Name Jesus Christus, so ist auch der Name Herr bald zum Eigennamen geworden. Das Prädikat „Herr" bezeichnet nun das eigentümliche charakteristische Verhältnis Christi als das der himmlisch-göttlichen Herrlichkeit, aus welchem er herabgekommen und in welches er wieder zurückgekehrt ist. Darum heißt er auch „Herr der Herrlichkeit" 1. Kor. 2, 8: „Denn wenn sie (nämlich die Herrscher dieser Welt) sie (die verborgene Weisheit Gottes) erkannt hätten, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt", und Jak. 2, 1: „Meine Brüder, pfleget des Glaubens an unsern Herrn der Herrlichkeit, Jesus Christus". Diese Bezeichnung Christi als „Herr der Herrlichkeit" ist ganz analog der von Gott selbst gebrauchten Aussage: „Vater der Herrlichkeit" (Eph. 1, 17) und „Gott der Herrlichkeit" (Apg. 7, 2), und es liegt darin immer die ihm verliehene göttliche Würde und Majestät ausgesprochen, denn diese „Herrlichkeit" in Beziehung auf Christus ist ganz dieselbe wie in Beziehung auf Gott. Es ist in ersterer Hinsicht dieselbe Herrlichkeit, wie die Herrlichkeit Christi als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit (1. Joh. 1, 14), oder wie die Herrlichkeit, welche er sich nach Joh. 17, 5 vom Vater zurückerbittet, und Luk. 24, 26: „Mußte nicht Christus also leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?" Als dieser Herr der Herrlichkeit heißt Christus auch „der Herr vom Himmel" (1. Kor. 15, 47) und er ist durch seine Erhöhung auf den Thronsitz Gottes zur Teilnahme an der Weltherrschaft erhoben worden, so daß ihm göttliche Ehre und Anbetung gebührt: „daß alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus der «Herr» sei zum Preis Gottes des Vaters" (Phil. 2, 9) und „ein und derselbe ist aller «Herr», der da reich ist für alle, die ihn anrufen" (Röm. 10, 12). Jud. 4 heißt er darum „unser einziger Herrscher und Herr Jesus Christus". Nach Röm. 8, 34 „sitzt er zur Rechten Gottes und er tritt für uns ein"; nach 1. Petr. 3, 22 „sind ihm Engel, Mächte und Gewalten unterthan geworden". Nach 1. Kor. 15, 27 „hat Gott ihm alles unter die Füße gethan"; ebenso Hebr. 2, 7—8. Nach Offb. 1, 5 ist Jesus Christus „der Herrscher über die Könige der Erde", und V. 6 folgt dann eine förmliche Doxologie auf ihn: „Ihm die Herrlichkeit und die Macht in alle Zeiten"; nach Offb. 17, 14 ist „das Lamm (Christus)

der Herr der Herren und König der Könige"; ebenso 19, 16, und 2. Petr. 3, 18 folgt abermals eine Doxologie: „Wachset in der Gnade und in der Erkenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus. Sein ist die Herrlichkeit jetzt und am Tage der Ewigkeit". Nach all diesen Stellen ist also der Name „Herr" die *solenne Bezeichnung der specifisch-göttlichen Dignität des erhöhten Christus*, in welcher alles das, was Christus überhaupt ist, zusammengefaßt wird. Darum ist Christus für Paulus die Summe aller seiner Predigt, 2. Kor. 4, 5: „Denn nicht uns selbst verkündigen wir, sondern Christus Jesus, als *Herrn*, uns aber als eure Knechte um Jesu willen". Wie Christus also nach früher betrachteten Stellen als der vorweltliche Sohn Gottes die Weltschöpfung vermittelt hat, so erscheint er nach seiner Erhöhung auch als der *Herrscher* der durch ihn geschaffenen Welt. Darum ist es begreiflich, wenn Paulus und Petrus zuweilen Stellen aus dem Alten Testament, welche in dem ursprünglichen Zusammenhang sich auf Gott beziehen, ohne weiteres auf Christum anwenden: Apg. 2, 20; 25; 34; 4, 26; 1. Kor. 2, 16 und 10, 22; Röm. 10, 13. Der Name „Herr", als charakteristische Bezeichnung Christi, als des Einen, durch welchen alles ist, hat deshalb eine hohe Bedeutung, und wie schon im heidnischen Sprachgebrauch „Herr" und „König" Bezeichnung des höchsten Gottes war, so wird auch im Alten Testament der Name *Jehovah* durch „Herr" übersetzt. Besonders tritt dieser Herrlichkeitscharakter Jesu Christi in den Stellen hervor, in welchen seine *Wiederkunft zum Gerichte* angekündigt wird. Wir haben das schon früher, namentlich bei Betrachtung der synoptischen Stellen, gesehen; aber auch sonst ist keine Schrift des Neuen Testaments, in welcher dieser Teil der christologischen Anschauung nicht mit besonderem Nachdruck hervorgehoben wäre, z. B. 1. Thess. 4, 16: „Er, der Herr, wird vom Himmel herabkommen, sowie der Ruf ergeht, die Stimme des Erzengels und die Posaune Gottes erschallt"; Jud. 14; 15: „Es hat über sie geweissagt — Enoch mit den Worten: siehe, der Herr ist gekommen mit seinen heiligen Zehntausenden, Gericht zu halten" u. s. w.; 2. Petr. 3, 10: „Es wird aber der *Tag des Herrn* kommen, wie ein Dieb, wo die Himmel mit Krachen verschwinden, die Elemente in Brand sich auflösen, ebenso die Erde" u. s. w.; 1. Petr. 5, 4: „Wenn der *Oberhirte* erscheint, werdet ihr den unverwelklichen Kranz der Herrlichkeit davontragen". Außerdem: 1. Kor. 15, 52; Apg. 17, 31; 1. Kor. 4, 5; Phil. 3, 20; Kol. 3, 4 u. a. Eine Eigentümlichkeit der paulinischen Briefe, welche die Auffassung der Bezeichnung „Herr" als gottheitliches Prädikat bestätigt, ist die häufige Verbindung

mit der Präposition „im“: „im Herrn“, so 1. Kor. 9, 1—2: „Habe ich nicht unsern Herrn Jesus gesehen? Seid nicht ihr mein Werk im Herrn? Seid ihr doch das Siegel meines Apostelamtes im Herrn!“ 1. Kor. 15, 58: „— im Bewußtsein, daß eure Mühe im Herrn nicht umsonst ist“; 16, 19: Es grüßt euch im Herrn, und ebenso vom Gruße Röm. 16, 8; 11; 1. Kor. 4, 17: „— Timotheus, der mein treues und geliebtes Kind ist im Herrn“; 7, 22: „der Sklave, der im Herrn berufen ist“; Röm. 16, 2: „daß ihr die Schwester Phöbe im Herrn aufnehmt“, und so noch Eph. 4, 1; 5, 8; 6, 25; Phil. 1, 14; 2, 19; 24; 4, 4 und 10; Kol. 3, 20; 4, 7; 1. Thess. 5, 12; 4, 1; 2. Kor. 10, 17; Gal. 5, 10; Röm. 6, 11; sonst kommt diese Verbindung nur noch Offb. 14, 13 vor: im Herrn sterben. Diese Ausdrucksweise bezeichnet die Verbindung mit Christo, in welcher sich derjenige befindet, dessen inneres Lebenselement Christus durch den Glauben geworden ist, der sich deshalb in all seinem Leben, Handeln und Erleben fort und fort auf ihn zurückbezieht und aus ihm schöpft, der sich also von Christo ebenso wenig trennen kann, als er sein Heil an ihn gebunden weiß. Für den, der im Herrn ist, sowie für das, was im Herrn geschieht, ist Christus ebenso Grund und Quell, wie Halt und Kraft, mit der etwas besteht oder auf der etwas beruht.

Nehmen wir zu all dem, was wir eben über die Bedeutung des Prädikats „Herr“ ausgeführt haben, noch hinzu die Aussagen des Apostels Paulus Röm. 10, 9: „Wenn du mit deinem Munde das Wort bekennst, daß Jesus der Herr sei“, und Phil. 2, 11: „daß alle Zungen bekennen sollen, Jesus Christus sei der Herr zum Preis Gottes des Vaters“, so können wir sagen: das spezifische Bekenntnis der Christengemeinde läßt sich darin zusammenfassen, daß Jesus Christus der Herr ist, sofern in diesem göttlichen Würdenamen alles das ausgesprochen liegt, was er mit seinem ganzen Heilswerk der Gemeinde geworden ist.

Während nun Jesus Christus für das Universum der Herr ist, ist er für seine gläubige Gemeinde das Haupt, und wir haben bereits im vorigen, bei den Stellen Eph. 1, 23 und Kol. 1, 9—11, gefunden, daß Gott der christlichen Gemeinde die höchste Ehre damit erwiesen, daß er ihr das Haupt über alles zu ihrem besonderen Haupte gegeben hat; zugleich aber erhellt gerade aus diesen Stellen die Identität des ewigen Sohnes Gottes als des „Hauptes über alles“ mit dem historischen Christus. Wir haben hier die paulinische Betrachtungsweise, welche sich durch alle seine Briefe hindurchzieht und nach welcher die Gemeinde der Gläubigen von Christo als ihrem Haupte lebendig und wirksam regiert wird: Epheſ. 1.

22—23; 3, 10; 4, 12; 5, 23; 30; Phil. 3, 6; Apg. 9, 31; 1. Kor. 10, 17; 12, 12 ff.; Röm. 12, 5. Unter diesem Lieblingsbilde des Apostels wird die innige Verbindung der Gläubigen unter sich selbst und mit Christo, als ihrem Haupte, dargestellt, einem Bilde, wie es offenbar noch geeigneter ist, die Verbindung zwischen ihm und seiner Gemeinde als eine lebendige, organische Einheit zu veranschaulichen, als das andere Bild von einer heiligen Behausung oder von dem heiligen Tempel. Und wenn wir erwägen, daß die Glieder der Gemeinde in einem persönlichen Verhältnis zum Haupte und durch dasselbe zu einander stehen, so ist klar, wie viel tiefer diese Bezeichnung ist, die in dem Worte „Haupt der Gemeinde" liegt, als das allgemeine Weltverhältnis. Haupt und Leib gehören zusammen; wie der Leib nicht ohne das Haupt sein kann, so auch das Haupt nicht ohne den Leib; und ebenso kann Christus nicht ohne eine Gemeinschaft derer gedacht werden, in denen sein Geist das beherrschende Prinzip ihres höheren Lebens ist. Dieses Haupt der Gemeinde ist Christus nicht, insofern er durch Tod und Auferstehung den Grund zu dieser Gemeinschaft gelegt hat, sondern erst, insofern er durch die Sendung des Heiligen Geistes und Mitteilung seines göttlichen Lebens an die Menschheit eine Gemeinde gegründet hat, denn der Heilige Geist ist das gemeinschaft- oder kirchenstiftende Prinzip. Deshalb kann auch die Bezeichnung Christi als Haupt nicht ein Verhältnis zur Menschheit überhaupt, sondern nur ein Verhältnis zu denjenigen aussprechen, welche auf Grund seiner Erlösung im Glauben das Heil ergriffen haben. Die Gemeinde der Gläubigen oder die Kirche als Leib Christi hat den Grund ihres Bestehens nicht in sich selbst, sondern nur in ihrem göttlichen Haupte. Durch die göttlichen Lebenskräfte, welche in alle Glieder von dem Haupte ausströmen, stehen alle in der gleichen unmittelbaren Verbindung mit dem Haupte, alle auch in der gleichen vollkommenen Abhängigkeit von demselben. Zugleich geht aber auch daraus hervor, daß diejenigen, welche des Geistes Christi gar nicht teilhaftig geworden, ihn also auch nicht „im Geiste ihren Herrn" nennen, auch nicht als Glieder seines Leibes betrachtet werden können. Ist es auch möglich, daß zu diesem Leibe noch schwache oder kranke Glieder gehören, so können dies doch nicht wirklich tote Glieder sein, in denen kein Leben des Hauptes pulsiert.

Phil. 2, 6—8: Solche Gesinnung sei bei euch, wie bei Christus Jesus, der (vorhanden) war in Gottesgestalt, aber das Gottgleichsein nicht wie einen Raub ansah, sondern sich selbst entäußerte, indem er Knechtsgestalt annahm, in Ähnlichkeit von

Menschen geworden, an Haltung wie ein Mensch erfunden, sich selbst erniedrigte, gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Kreuzestod. Wir haben hier die klassische Stelle für den Artikel der Menschwerdung des Sohnes Gottes, eine Stelle, welche den Auslegern von je her allerlei Not und Schwierigkeit bereitet und deshalb zu den verschiedensten, oft einander entgegengesetzten, Deutungen geführt hat, obwohl der Wortsinn für eine unbefangene Betrachtung nichts weniger als dunkel und schwer verständlich ist. Es sind eben vornehmlich die verschiedenen dogmatischen Standpunkte der Erklärer selbst, welche hier, mehr als gewöhnlich, die Auslegung beeinflußt haben. Wir halten uns in unsrer Erklärung lediglich an den Wortlaut des Textes und suchen den Inhalt der ganzen Stelle so festzustellen, wie wir glauben, daß damit der Sinn des biblischen Verfassers getroffen ist.

Aus dem Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden geht hervor, daß der Apostel seine Ermahnung an die Christen zu Philippi zu einem einträchtiglichen Zusammenhalten unter sich in Liebe und Selbstverleugnung durch das Vorbild Christi begründen will. Denn das Beispiel Christi, welches er uns in demütiger Selbstverleugnung gegeben hat, ist das geschichtlich verwirklichte sittliche Ideal, welches für das sittliche Verhalten der Gläubigen aller Zeiten allein maßgebend sein soll. Diesen Grundgedanken stellt der Apostel darum an die Spitze seiner ganzen Ausführung in den Worten: „Solche Gesinnung sei bei euch, wie bei Christo Jesu“, und eben diese Gesinnung schildert er nun im einzelnen näher, wenn er fortfährt: „der vorhanden war in Gottesgestalt, aber das Gottgleichsein nicht wie einen Raub ansah“. Das Subjekt des ganzen, meist in Partizipien gefaßten, Abschnittes V. 6—8 ist also Christus Jesus. Aber schon in der Auffassung dieses Subjekts gehen die Ausleger nach zwei Seiten auseinander. Die einen nämlich verstehen unter dem Subjekte den historischen, den menschgewordenen Christus (den filius incarnatus oder Christus secundum humanam naturam), mit andern Worten: sie fassen dieses Subjekt lediglich nach seinem irdisch-menschlichen Lebenszustand; es ist dies im wesentlichen die altorthodoxe Auslegung, die wir schon bei Luther und dann bei den meisten lutherischen, aber auch bei fast allen rationalistischen Theologen finden. Die andern dagegen — und dazu gehören schon die griechischen Väter und weitaus die meisten neuern Ausleger — verstehen unter dem Subjekte den Christus in seinem vormenschlichen Dasein, in seiner dem irdischen Leben vorangehenden himmlischen Existenzweise. So wie die Stelle wörtlich lautet, kann der Sinn der Worte: „der vorhanden

war in Gottesgestalt", für eine objektive Auffassung nicht zweifelhaft sein. Diese Gottesgestalt ist nichts anderes, kann nichts anderes sein, als sein vorirdischer Lebenszustand, in welchem er beim Vater war, also das Sein in göttlicher Herrlichkeit, dasselbe Sein, wie es dem präexistenten Logos des Johannes zukam. Man hat nun von der anderen Seite dagegen eingewendet: der historische Name „Christus Jesus" gestatte eine solche Beziehung auf den vormenschlichen Gottessohn nicht, weil nur der geschichtliche Christus mit seinem ins Erdenleben fallenden, also anschaubaren, Dasein den Christen als Vorbild für ihr Verhalten habe hingestellt werden können. Allein es ist doch nicht zu leugnen, einmal, daß sein irdisches Leben nirgends eine solche „Gottesgestalt", ein solches Sein in göttlicher Glorie, wohl aber das Gegenteil darbietet, die Gestalt äußerer Armut und Niedrigkeit, somit die Knechtsgestalt, und dann, daß der Apostel hier in dem Subjekt Christus in allen drei Lebensformen, in V. 6 in seiner vorirdischen, in V. 7—8 in seiner irdischen und von V. 9 an in seiner nachfolgenden überirdischen Existenzform darstellen will, also in allen drei Lebenszuständen „das ganze Summarium der Geschichte Jesu mit Einschluß seines vor- wie seines nachirdischen Habitus". Alles das wird an den Namen Christus Jesus, somit an dasselbe Subjekt, angereiht, und damit ist freilich sein vorirdisches Sein, seine Präexistenz als eine reale und persönliche festgestellt. Treffend sagt Liebner*): „Rein exegetisch betrachtet, giebt es kein größeres, klareres Resultat der Schriftauslegung, als den Satz, daß das Ich Jesu auf Erden identisch war mit dem Ich, welches zuvor in der Herrlichkeit bei dem Vater war; jegliche Scheidung des auf Erden redenden Sohnes in zwei Ich, von denen das eine der ewig herrliche Logos, das andere der menschlich niedrige Jesus gewesen, wird durch helle Schriftzeugnisse zurückgewiesen, ob man auch die Vermählung der beiden Ich schon während des irdischen Wandels Jesu noch so innig zu fassen suche". Daß aber in V. 6 mit dem „da er in Gottesgestalt vorhanden war" der vorirdische Zustand Christi gemeint ist, geht schon daraus hervor, daß die Menschwerdung und eben damit sein irdischer Lebenszustand erst mit V. 7 eintritt: „er entäußerte sich selbst". Damit wird der eigentliche Wendepunkt in seiner Lebensform ausgesprochen. Es ist ja richtig, daß die Kraft seines Vorbildes erst in der historischen Erscheinung Christi auf Erden zur vollen Wirksamkeit kam; aber die Wirkung dieses Vorbildes hat doch gerade in dem, was V. 6 von seinem

*) In den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1858.

Zustand vor seiner irdischen Erscheinung gesagt ist, geschichtlich und ethisch ihre tiefste Wurzel und schließt zugleich in sich die höchste Verbindlichkeit. Denn, woran dem Apostel hier besonders gelegen ist, die Größe und Einzigartigkeit des Vorbildes Christi in der demütigen Herablassung und Selbstverleugnung darzustellen, das konnte er gerade durch den Wechsel, durch diese freiwillige Vertauschung seiner himmlischen Lebensgestalt mit der irdischen, recht anschaulich machen. Aber eben daran scheitert die Beziehung der Stelle lediglich auf seinen irdischen Lebenszustand, daß er in diesem nie von der Krippe zu Bethlehem bis zum Tod am Kreuze „in Gottesgestalt" war, deren er sich hätte entäußern können, und weil der Kontext erst mit V. 7 seine Menschwerdung einführt, in welcher das Subjekt seiner göttlichen Existenzweise sich entäußert hat, so ist es ganz textwidrig, lediglich den menschgewordenen, also den geschichtlichen, Christus als das Subjekt zu betrachten, an welches der Relativsatz mit dem „welcher" sich anschließt. Mit Recht sagt darum Liebner, unsere Stelle sei das kurze paulinische: „das Wort ward Fleisch". Das Participium „vorhanden seiend in göttlicher Gestalt" ist nicht concessiv mit „obwohl" aufzulösen, sondern bloß temporell zu fassen; es charakterisiert einfach die einstige göttliche Herrlichkeitsgestalt Christi, die er hernach aufgegeben hat, und das „vorhanden war" markiert das zuständige Verhältnis der vorirdischen Existenz stärker, als wenn es bloß hieße: „welcher war". Auch der Ausdruck „göttliche Gestalt" ist verschieden gedeutet worden; abgeschmackt genug hat man darin sogar lediglich „ein Phantasiestück" finden wollen. Aber dem Wortsinn widersprechend ist auch die Erklärung, welche den Ausdruck von einer „göttlichen Anlage zur möglichen Gottgleichheit" versteht, eine Eintragung, die schon durch den Begriff „Gestalt" völlig ausgeschlossen ist, denn Gestalt ist keine innere Anlage; die Bezeichnung „Gestalt" ist vielmehr ein konkreter Ausdruck und schließt eine Schaubarkeit der göttlichen Herrlichkeit auf dem Thron Gottes in sich, ganz analog dem, was Röm. 8, 29 von den Christen als „Gleichgestalteten in das Bild des Sohnes" gesagt ist: „Gott habe sie zu solchen vorherbestimmt, welche das Bild seines Sohnes in ihrer Gestaltung darstellen sollten". Die göttliche Gestalt ist die adäquate Erscheinungsform seiner gottgleichen Existenz, und seine erschöpfende Erklärung findet der Ausdruck in Hebr. 1, 3, wo Christus als der „Ausglanz (als die Ausstrahlung) der Herrlichkeit Gottes und als das Gepräge seines Wesens" bezeichnet wird. Was hier die göttliche Gestalt heißt, das kehrt Joh. 5, 37 in der Fassung wieder: „ihr habt weder seine Stimme je gehört, noch seine Gestalt ge-

sehen", nur mit dem Unterschied, daß der johanneische Ausdruck für Gestalt die Seinsform Christi dem Wesen nach, an unsrer Stelle dagegen der schaubaren Erscheinung nach darstellt. Entschieden ausgeschlossen ist die andere Ansicht, nach welcher die göttliche Gestalt so viel bedeuten soll als „im göttlichen Ratschluß" oder „im göttlichen Selbstbewußtsein". In diesem vorirdischen Herrlichkeitszustand war Christus nach unsrer Stelle „Gott gleich", was nicht wesentlich verschieden ist von der göttlichen Gestalt, nur daß der letztere Ausdruck den göttlichen Habitus Christi nach seiner Erscheinungsform, der erstere nach seinem inneren Wesen ausspricht. In der göttlichen Existenzform war er, wie wir Kol. 1, 15 ff. gesehen haben, zugleich Organ und Ziel der Weltschöpfung und zwar leiblos, während er durch seine Erhöhung in dieselbe zurückgekehrt war mit verklärter Leiblichkeit, um bei seiner Parusie in derselben offenbar zu werden (Phil. 3, 21). Weiter heißt es von dem präexistenten Christus: „er sah das Gottgleichsein nicht als einen Raub an". Auch diese Worte sind wieder verschieden erklärt worden. Manche nämlich haben das Wort „Raub" passivisch genommen, in dem Sinne, er habe sein Gottgleichsein nicht wie einen Raub (praeda) oder als einen Gewinn hartnäckig für sich festhalten, oder auch, er habe es nicht wie ein Sieger triumphierend zur Schau tragen wollen. Allein nach dem griechischen Sprachgebrauch ist das Wort „Raub" aktivisch zu fassen als ein Rauben in dem Sinne, daß er das Gottgleichsein nicht als ein Rauben ansah, was gleichbedeutend gewesen wäre mit dem Ansichreißen eines fremden, nicht eignenden Besitzes. Das wollte er nicht, denn damit wäre er in Widerspruch gekommen mit dem, wovor V. 4 gerade gewarnt wird: „Keiner habe das Auge für sein Wesen (für das Seine), sondern auch für das des anderen". Er wollte also bei seinem Eintritt in diese Welt nicht Macht, Ehre, Herrschaft und Gewinn an sich raffen, wollte seine Gottgleichheit nicht wie einer, der nur seine eigene Ehre, sein eigenes Interesse sucht, an sich reißen, sondern sie statt dessen auf dem Wege der Selbstverleugnung und des Gehorsams bis zum Tode sich erwerben. Die Reflexion aber, welche damit dem präexistenten Christus zugeschrieben wird, ist wiederum entscheidend für den Begriff der Persönlichkeit desselben. Der Apostel fährt fort: „sondern er entäußerte (oder entleerte) sich selbst". Diejenigen, welche V. 6 bloß von dem irdisch-geschichtlichen Christus verstehen, kommen hier in nicht geringe Verlegenheit, und darum deuten sie den einfachen, bestimmten Wortsinn auf irgend eine Weise hinweg, etwa so, daß sie hier nur den Gedanken „der von Christus in seinem irdischen Leben grundsätzlich geübten

Selbstverleugnung" ausgedrückt finden wollen*); offenbar unrichtig, denn was der präexistente Christus bei seiner Menschwerdung ablegte, war nichts anderes, als eben die bisherige „göttliche Gestalt", die Herrlichkeit seiner himmlischen Existenzweise; den inneren göttlichen Wesens- und Lebensgrund dagegen hat er nicht abgelegt, als hätte er auf Erden nichts Göttliches mehr in sich gehabt. Man hat deshalb auf andere, künstliche Weise den Wegfall des Wortsinnes ersetzen wollen, z. B. durch den Begriff des absoluten Gottesbewußtseins oder der Urbildlichkeit oder eines Idealmenschen**), oder auch durch den Gegensatz zwischen dem ersten Adam und dem „erbsündenfrei geschaffenen zweiten Adam, dessen persönliche Entwickelung als allmähliche Gottwerdung sich vollziehe"***), oder sogar durch den Begriff eines „religiösen Genius"†), — alles künstliche Versuche, um um den Wortsinn der Stelle herumzukommen. Auf diesem Wege kommt man nie zu dem Begriff einer Menschwerdung im eigentlichen Sinn des Wortes, sondern statt dessen zu der Idee einer Gottwerdung, wie sie uns in der neueren Theologie fast überall da entgegentritt, wo man keine reale, persönliche Präexistenz Christi anerkennt —, denn in diesem Fall fällt folgerichtig auch der Begriff einer wirklichen Menschwerdung weg —, wie sie aber, als eine mehr spekulative Idee, dem Neuen Testament fremd ist. Andrerseits darf aber der Begriff der Selbstentäußerung auch nicht überspannt werden, wie Geß thut, indem er annimmt, daß der Logos bei seiner Fleischwerdung auch sein Selbstbewußtsein abgelegt habe, um es

---

*) So früher Beyschlag in seiner Christologie. Neuerdings aber limitiert er seine frühere Anschauung in etwas, denn in seiner „Neutestamentl. Theologie, Bd. II S. 78 sagt er: „Aber dem (nämlich der Verlegung seiner Vorbildlichkeit bloß in das Erdenleben) widerstrebt der merkwürdige, auf eine rein innerliche Beschaffenheit Jesu schwer beziehbare Begriff der «Gottesgestalt», und noch mehr der Eindruck, daß in dem Sichselbstentäußern die Ablegung dieser Gottesgestalt, die Vertauschung derselben mit der «Knechtsgestalt», und unter letzterer V. 7 die irdisch-menschliche Lebensgestalt gedacht sei; und dann enthält V. 6 eine allerdings sehr merkwürdige und rätselhafte Präexistenzaussage." Aber gleichwohl kann er zu dieser Stelle Phil. 2, 6 ff. S. 87 nachher wieder sagen, daß „von einer Menschwerdung im eigentlichen Sinne des Wortes nicht die Rede sei". Und doch glauben wir zuversichtlich, daß, wenn das Mysterium der Menschwerdung des präexistenten Gottessohnes an irgend einer Stelle des Neuen Testaments einen unzweideutigen Ausdruck erhalten hat, dies gerade hier der Fall ist.

**) Schleiermacher, Beyschlag.

***) Rothe.

†) Al. Schweizer.

erst auf dem Wege der Entwicklung einer Menschenseele, jedoch nur in der Form eines menschlichen Selbstbewußtseins, wieder zu gewinnen.*)

Nachdem nun der Apostel in negativer Weise die Selbstentäußerung Christi bei seiner Menschwerdung angegeben, bestimmt er sie sogleich positiv noch näher durch die Worte: „er nahm Knechtsgestalt an". Dies sagt er im Gegensatz zu der „Gottesgestalt" V. 6. Es wird damit die erfahrungsmäßige Erscheinung des Aktes der Selbstentäußerung Christi dargestellt: an der Stelle der göttlichen Existenz- und Zustandsform hat er die niedrige Gestalt eines Knechtes (eigentlich Sklaven) zu der seinigen gemacht. Durchaus willkürlich ist es, in dem Ausdruck „Knecht oder Sklaven" nur eine dienende Stellung im allgemeinen indiciert zu finden (Schenkel) und damit die Selbstentäußerung des Menschgewordenen zu beseitigen, und weil vor Knecht der bestimmte Artikel fehlt, so ist dabei auch nicht an den „Knecht Gottes", den Messias, im Sinne der prophetischen Weissagung zu denken. Die Annahme dieser Knechtsgestalt wird sodann näher bestimmt durch das „in Ähnlichkeit (oder in Gleichgestalt) von Menschen", also in menschengleicher Daseinsform, die von derjenigen, welche andere Menschen

*) Über die dogmatische Fassung des Erniedrigungsstandes Christi entstand bekanntlich im 2. Decennium des 17. Jahrhunderts ein ebenso spitzfindiger, als leidenschaftlicher und theologisch unfruchtbarer Streit zwischen den schwäbischen (Tübingen) und Gießener Theologen. Beide waren darin einig, daß der menschlichen Natur Christi auch im Stande der Erniedrigung der Besitz der göttlichen Eigenschaften und der Anteil an den göttlichen Funktionen, also an der Weltregierung, zukamen; streitig war nur der Gebrauch und die Ausübung der göttlichen Funktionen derselben. Diese Frage bejahten die schwäbischen Theologen, aber so, daß sie eine „Verhüllung" (Kryptis) dieses Gebrauchs und also die Entäußerung Christi bloß als Entäußerung des Gebrauchs behaupteten, während die Gießener diesen Gebrauch in jeder Gestalt verwarfen. Die Tübinger sahen in ihrer Theorie die notwendige Konsequenz der unio personalis, gerieten aber in die Gefahr, durch ihren Begriff der „Verhüllung" den Unterschied der beiden Stände zu verwischen und in Doketismus zu verfallen. Die Gießener wollten, um dieser Gefahr zu entgehen, den Unterschied der beiden Stände festhalten, kamen aber in Gefahr, das Band der Einheit von Göttlichem und Menschlichem in Christo zu beeinträchtigen und damit in einen gewissen Nestorianismus zu verfallen. Der Streit zog sich fort bis 1627 und 1628, wo er endlich unter den schweren, für den deutschen Protestantismus gefahrvollen Ereignissen des 30jährigen Krieges resultatlos erlosch. Biblisch begründet ist übrigens keine der beiden Auffassungen, denn im Neuen Testament werden Christo im Stande der Erniedrigung die göttlichen Eigenschaften, wie Allmacht, Allwissenheit u. s. w. nicht beigelegt, weder der Besitz noch der Gebrauch derselben; in neuerer Zeit ist die Ansicht der Gießener, unsres Wissens, bloß in Philippis Dogmatik noch vertreten.

haben, nicht verschieden war, so daß darin die Vermittlung durch eine menschliche Geburt beschlossen liegt. Der Apostel sagt aber mit Bedacht: in Ähnlichkeit von Menschen, denn darin liegt ausgesprochen, daß Christus, obwohl er vollständig Mensch wurde, doch vermöge des in ihm wohnenden göttlichen Wesens nicht bloß und schlechthin Mensch, sondern andern Menschen nur konform war, wodurch natürlich das höhere, göttliche Wesen in seiner menschlichen Erscheinung nicht aufgehoben war. Mit dem „er ist in Ähnlichkeit von Menschen geworden" ist zugleich ein Werden, d. h. eine menschliche, individuelle Entwickelung angezeigt. Den Ausdruck aus der einzigartigen Stellung Christi als des zweiten Adam zu erklären, wie einige gemeint haben, liegt dem Kontext fern, welcher nicht das Verhältnis des zweiten Menschen zu dem ersten, sondern das des Gottmenschen zur gewöhnlichen Menschheit darbietet. Das folgende: „an Haltung erfunden, wie ein Mensch" charakterisiert seinen äußeren Habitus, die wahrnehmbare Art und Weise seiner sinnfälligen Erscheinung in Gestalt, Rede, Geberde, Handlung, Lebensweise, Bedürfnisse und deren Befriedigung, so daß er in seiner ganzen Erscheinung sich kund und zu erkennen gab, wie ein Mensch. „Er erniedrigte sich selbst", heißt es weiter, und damit wird die mit der Menschwerdung begonnene allgemeine Erniedrigung noch besonders markiert und sogleich näher bestimmt durch die weiteren Worte: „gehorsam bis zum Tode". Wem er so gehorsam geworden, ist nicht gesagt; jedenfalls ist zu ergänzen nicht etwa dem Gesetz (Gal. 4, 4), sondern Gott, dessen Wille und Ratschluß der einzige Bestimmungsgrund für sein ganzes Verhalten war. Sein Gehorsam reichte bis zum Tode, ja zum Tod am Kreuze, womit der höchste Grad des Gehorsams und zugleich die äußerste Tiefe seiner Selbsterniedrigung ausgedrückt wird, denn der Kreuzestod war der Tod für Sklaven und Verbrecher. Durchaus zutreffend paraphrasiert Meyer die ganze Stelle folgendermaßen: „Jesus Christus, als er in der himmlischen Daseinsweise göttlicher Glorie sich befand, ließ sich nicht die Meinung beigehen, seine Gottgleichheit dazu zu benutzen, daß er auf Erden Besitz und Ehre an sich raffte: nein, sich selbst entleerte er der göttlichen Glorie, indem er ungeachtet seines gottgleichen Wesens die Daseinsweise eines Sklaven Gottes annahm, so daß er in menschliche Gleichgestalt eintrat und in seiner äußeren Haltung und Erscheinung nicht anders als wie ein Mensch sich zu erkennen gab. Erniedrigt hat er sich selbst, so daß er Gott gehorsam ward bis zum Tode."

2. Kor 8, 9: Ihr kennet die Gnade unsres Herrn Jesu Christi: wie er um euretwillen arm wurde, da er reich war,

damit ihr durch seine Armut reich würdet. Nach Sinn und Inhalt eine völlige Parallele zu der vorigen Stelle. Der Zusammenhang dieser Aussage lenkt unsern Blick auf die dürftigen Christen in Jerusalem und auf den Eifer der Christen in Macedonien, wo der Apostel sich damals aufhielt, mit welchem dieselben in Erweisung der brüderlichen Mildthätigkeit gegen jene vorangegangen waren. Durch dieses Beispiel der macedonischen Christen will der Apostel, wie er sagt, die Echtheit auch der Liebe der Korinther erproben, und daß er dazu wohl berechtigt sei und daß seine Ermahnung zu derselben Liebeserweisung guten Grund habe, das zeigt er ihnen an dem größten Vorbild, das es für Christen geben kann, an der Liebesthat der Selbstentäußerung Christi um unsertwillen, von der sie ja selbst eine Erfahrung gemacht hätten, und eben auf dieses ihr eigenes Bewußtsein von der Liebesthat Christi, welches sie zu dem, im Vergleich mit dieser immer nur viel geringeren, Akt der Verleugnung an den Brüdern geneigt und willig machen müsse, weist sie der Apostel hin in den Worten: „Ihr kennet die Gnade unsres Herrn Jesu Christi". Als Inhalt dieses ihres eigenen Bewußtseins hält er ihnen zunächst die Gesinnung Christi, seine unvergleichliche Huld- und Gnadenerweisung, vor, wie sie in seinem „Armwerden um unsertwillen" offenbar geworden ist. Diese Huld und Gnade erscheint in einem um so höheren Lichte, als das Subjekt derselben bezeichnet wird als „unser Herr", in welchem die göttliche Hoheit Christi und sein absolutes Recht an die Seinigen, zu denen sie gehörten („unser" Herr) angedeutet wird. Die Erweisung seiner Huld und Liebe wird durch das „Armgewordensein", dem Sinne nach zusammenstimmend mit Phil. 2, 4, charakterisiert. Gemeint ist damit seine Erniedrigung aus seinem vorzeitlichen Herrlichkeitszustand zu der Menschheit, das einstige wirkliche Eintreten in den Zustand des Armseins, so daß hiernach dieses Armsein allerdings soviel ist als das Armgewordensein, wenngleich das Wort im Grundtext zunächst „arm sein" heißt. Es kann darum mit diesem Armsein nicht, wie manche Gegner der persönlichen Präexistenz Christi angenommen haben, sein ganzes auf Erden geführtes (also geschichtliches) Leben in steter Armut und Niedrigkeit gemeint sein, wobei er gleichwohl an innerlichen, geistlichen Gütern reich gewesen sei; vielmehr weisen sowohl der Kontext, in welchem ja nicht die Rede ist von dem, was Christus ist, sondern von dem, was er vor seiner Menschwerdung war und durch dieselbe zu sein aufhörte, als auch die Zeitform (Aorist) bestimmt auf den Akt der Selbstentäußerung hin, auf das einst geschehene Eintreten in den Erniedrigungszu-

stand,*) wie weitaus die meisten bedeutenderen Ausleger den Wortsinn erklären. „Da er reich war", gleichbedeutend mit dem „da er in Gottesgestalt vorhanden war" (Phil. 2, 6). Es geht also auch hier der Christo zugeschriebene Reichtum auf seine vorzeitliche göttliche Herrlichkeitsgestalt. Dieser hat er sich durch seine Menschwerdung entäußert, sie mit dem Zustand irdischer Armut vertauscht, und als Zweck dieses großen Wechsels seiner Existenzweise wird angegeben: „damit ihr durch seine Armut reich würdet". In diesem Reichtum des Menschgewordenen ist nun die Summe aller geistlichen Gaben und Güter beschlossen, welche Christus im Stande seiner Erniedrigung bis zum Tod am Kreuze den Gläubigen erworben und verliehen hat: Versöhnung, Rechtfertigung, Heiligung, Gewißheit des ewigen Lebens schon hier und einst in seiner himmlischen Vollendung.

Röm. 9, 5: — welchen (den Israeliten) die Väter gehören und aus welchen Christus stammt nach dem Fleische, welcher Gott ist über allen Dingen hochgelobet in Ewigkeit. Amen. Der Vers reiht sich fortlaufend an V. 4 an, wo zuerst sechs große theokratische Vorzüge, durch welche Gott das Volk Israel ausgezeichnet hat, aufgezählt werden, nämlich: „die Kindschaft": die Annahme an Kindesstatt, natürlich im alttheokratischen Sinne, im Gegensatz gegen die Heidenvölker, „die Herrlichkeit", die symbolisch-sichtbare Gegenwart Gottes im Volke, wie sie in der Wüste als Wolken- und Feuersäule und über der Bundeslade offenbar geworden ist, „die Bündnisse", die mit den Patriarchen geschlossen worden sind, „die Gesetzgebung", wie sie an Mose geschehen ist, „der Gottesdienst", der Jehovahdienst im Tempel, „die Verheißungen", sämtliche messianische Verheißungen. Daran schließen sich dann V. 5 die „Väter" an, welche zu ihren Stammvätern die ehrwürdigen Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob als erhabene Vorbilder des Glaubens haben. „Wenn andere Völker auf Männer stolz sind, von denen sie stammen oder die aus ihnen hervorgegangen sind, so gehören diesem Volke diejenigen an, auf welche die Gemeinde Gottes als auf ihre Ahnen zurückblickt, und aus ihm ist derjenige hervorgegangen, in dessen Person das Heilsgemeinwesen zu seiner Vollendung gelangt ist." **) Als letzte und höchste Auszeichnung Israels wird

*) Auch hier muß Beyschlag wieder zugeben, „obwohl das Wort im Grundtext eigentlich arm sein und nicht arm werden heißt, und ein äußeres Armwerden Christi recht wohl (?) Bild seiner Selbstverleugnung bis zum Verbrechertod sein kann, so sei doch nicht zu leugnen, daß der Satz ausdrucksvoller wird, wenn man ihn von dem freiwilligen Übergang aus dem Reichtum himmlischen Vorlebens in die Armut des irdischen Daseins versteht." (Neutest. Theologie II. S. 78.)

**) Hofmann zur Stelle.

dann weiter gesagt: „aus welchen Christus stammt nach dem Fleische", wodurch seine Herkunft nach der natürlich-menschlichen Seite seines Wesens bezeichnet wird, was aber den Gegensatz einer andern, höhern Seite seines Wesens durchaus nicht ausschließt. Diese andere Seite seines Wesens wird nun hervorgehoben in den Worten: „welcher Gott ist über alles (über allen Dingen) hoch gelobet in Ewigkeit". Damit soll gezeigt werden, wie es ein so großer Vorzug ist, das Volk zu sein, aus welchem Christus stammt. Diese Worte sind nun hauptsächlich auf zweierlei Weise ausgelegt, nämlich von den einen auf Christus, von den andern auf Gott bezogen worden, letzteres in der Formel: „Der über alles seiende Gott sei hochgelobet in Ewigkeit". Gegen die Beziehung der Worte auf Christus, wie sie Jahrhunderte lang in der Geschichte der Schriftauslegung als die alleinige überliefert worden ist, wird von den Gegnern, welche die Worte auf Gott bezogen haben wollen, folgendes eingewendet: 1. Haupteinwand: Paulus bezeichne sonst Christus in dieser Weise nicht als Gott, sondern, wenn er ein höheres Prädikat ihm beilege, als „Herr" oder auch als „einziger Herr", immer unterschieden von Gott, dem Vater. — Es ist zuzugeben, daß nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch des Apostels Christus allerdings sonst nicht, oder doch nur an ganz seltenen, dazu noch zweifelhaften Stellen, Gott genannt wird. Allein von entscheidendem Gewicht kann das bei Paulus so wenig sein, als bei Johannes und beim Verfasser des Hebräerbriefes, welche Christum auch nur das eine oder andere Mal direkt Gott nennen. Denn solche einzelnen Ausnahmsfälle von Bezeichnungen für Personen und für Sachen kommen im Neuen Testament auch sonst öfters vor, und wenn Paulus, in wesentlicher Übereinstimmung mit der Christologie des Johannes und des Hebräerbriefes, Christo sonst Prädikate beilegt, welche sein göttliches, übermenschliches Wesen bestimmt aussprechen, wie Herr über alles, Ebenbild Gottes, Erstgeborener aller Kreatur, wesensgleich mit dem Vater, Vollzieher der Schöpfung und Erhaltung, Teilhaber an der göttlichen Weltregierung, Richter aller oder des Erdkreises, der Gegenstand betender Anrufung, der Inhaber der göttlichen Herrlichkeit und Gnadenfülle: sollte es dann noch als etwas so Absonderliches oder gar Ungeheuerliches erscheinen, wenn er ihn ein- oder das andere Mal geradezu Gott nennt? Denn das geben auch solche Ausleger, welche bezüglich der Erklärung unsrer Stelle schwanken, unbedenklich zu, daß Paulus nach seiner ganzen christologischen Anschauung Christum recht wohl als Gott bezeichnen konnte. 2. Man hat von dieser Seite weiter gesagt, daß die Bezeichnung Gott mit dem bestimmten Artikel vor Gott (der Gott) ausschließlich Be-

zeichnung Gottes des Vaters sei, also auch hier. Dagegen ist zu bemerken, daß der bestimmte Artikel in unsrer Stelle grammatisch gar nicht zu Gott, sondern zu dem Participium „der seiende" (der da ist) gehört, und daß außerdem diese Redensart im Participium „der seiende" nach neutestamentlichem Sprachgebrauch immer auf das Vorhergehende und nicht auf das Nachfolgende sich bezieht, so Joh. 1, 18; 3, 13; 6, 46; Hebr. 1, 3; 2. Kor. 11, 31. 3. Man hat weiter eingewendet, daß Christus durch die Bezeichnung „Gott über allen Dingen" über Gott selbst erhoben oder doch ihm gleich gestellt würde. Dieser Einwand aber fällt von selbst hin, sobald man bedenkt, daß Paulus durchweg klar und bestimmt Christum dem Vater unterordnet und alles, was er ihm von göttlichem Wesen, Leben, Ehre u. s. w. zuschreibt, als vom Vater empfangen darstellt, und daß demnach die Bezeichnung „Gott" auch hier nicht in anderem Sinn verstanden werden kann. 4. Endlich hat man gesagt, Doxologieen auf Christum kämen sonst im Neuen Testament nicht vor, mithin müßte sie auch hier auf Gott bezogen werden. Hiergegen ist zu sagen: ähnliche Doxologieen auf Christum haben wir auch 2. Tim. 4, 18; 1. Pet. 4, 11; 2. Pet. 3, 18; Hebr. 13, 21, und in der Offenbarung Johannis werden zuweilen Doxologieen an das Lamm gerade so, wie an Gott gerichtet; zu dem ist zu bemerken, daß hier die Beziehung der Doxologie auf Gott auf erhebliche grammatisch-philologische Schwierigkeiten stößt, denn nach konstantem biblischem und überhaupt hellenistischem Sprachgebrauch müßte, wo das Verbum fehlt, das „gepriesen sei" voranstehen, es müßte also heißen: „gepriesen sei Gott, der über allen Dingen ist"; dazu müßte der ganze Satz in zwei Teile auseinander gelegt, der erste Teil müßte durch einen Punkt hinter „nach dem Fleische" getrennt und mit dem zweiten Teil ein neuer Satz gebildet werden, der da hieße: „Gott, der da ist über allem, sei hochgelobet". Andere haben noch bei der Beziehung des ganzen Satzes auf Christum das „über allem, über allen Dingen" maskulinisch fassen und erklären wollen: „über alle andern Menschen" gegen die sonstige Bedeutung des „über allen Dingen". Das alles sind exegetische Künsteleien, welche meist in subjektiv-dogmatischem Standpunkt ihren Grund haben. Nimmt man den biblischen Text so, wie er hier vorliegt, so ist es ganz unzweifelhaft, daß die Beziehung des ganzen Satzes auf Christum allein den Wortlaut, wie den Zusammenhang für sich hat und daß dies darum die zunächstliegende, wort- und kontextmäßige Auslegung der Stelle ist. Kein Wunder daher, daß sämtliche Väter und weitaus die meisten älteren und neueren Ausleger, deren wir nicht weniger als 35 gezählt haben, diese Erklärung

entschieden festhalten*); sie ist in der Geschichte der Schriftauslegung lange Zeit als die alleinige Erklärung der Stelle überliefert worden. Erst Erasmus hat die Beziehung derselben auf Gott aufgebracht; ihm folgten dann die Socinianer, darauf die rationalistischen Theologen, und neuerdings haben sich ihnen auch einige andere angeschlossen, in deren System diese Fassung offenbar besser paßt. Wir halten daher mit der großen Mehrzahl älterer und neuerer Ausleger die Beziehung auf Christum als die grammatisch und philologisch allein begründete fest und erklären: „welcher (Christus) Gott ist über allen Dingen, hochgelobet in Ewigkeit".

1. Timoth. 3, 16: Und anerkannt groß ist das Geheimnis der Gottseligkeit: der geoffenbart ist im Fleisch, gerechtfertigt im Geist, erschienen den Engeln, verkündigt unter den Völkern, geglaubt in der Welt, ist erhoben in Herrlichkeit. Der Zusammenhang der Stelle ist folgender: Der Apostel stellt dem Timotheus, den er nach längerem Aufenthalt in Ephesus daselbst zurückgelassen, seine baldige Wiederkehr dahin in Aussicht; für den Fall der Verzögerung aber giebt er ihm einstweilen in diesem Briefe die nötigen Vorschriften darüber, „wie man im Hause Gottes wandeln soll". Ein anderes Subjekt als das allgemeine „man" ist hier nicht genannt; allein sicher gelten diese Vorschriften

---

*) So Tholuck, Flatt, Usteri, Nielsen, Hahn, Beck, Heubner, Liebner, Thomasius, Ebrard, Geß, Hofmann, Christlieb, Rothe, Godet, Weiß, Delitzsch, Schlatter, aber auch Ritschl und H. Schulz; der letztere hat sogar in d. Jahrb. für deutsche Theologie 1868 Nr. 3 die Beziehung auf Christum sehr eingehend und mit durchschlagender Beweisführung als die grammatisch und philologisch allein begründete dargestellt, wenn er dabei auch den Begriff Gott in eigentümlicher Weise auffaßt. Beyschlag dagegen, welcher in seiner Christologie die Beziehung auf Christum bestreitet, sagt neuerdings in seiner Neutest. Theologie II, S. 74, beide Auffassungen seien möglich, keine zwingend und durchschlagend zu widerlegen (?). Aber auch, wenn die christologische Deutung vorgezogen werde, so liege hier keine Beziehung Christi als „der Gott" (er bezieht also den Artikel unrichtig auch auf Gott, anstatt zu dem „der da ist"), sondern Christus wäre nur als Gott in seinem weiteren, artikellosen Sinne bezeichnet, wie es Joh. 1, 1 vom Logos gesagt wird und in der Schrift überhaupt „von Majestäten, auch irdischen (Joh. 10, 35), gesagt werden könne. Wenn er hier auch von „irdischen Majestäten" redet, welche „Gott" genannt werden könnten, so ist die Berufung dafür auf Joh. 10, 35 nicht beweiskräftig, weil daselbst nur uneigentlich, nämlich von der Übertragung der Bezeichnung „Götter" nach Ps. 82 auf ungerechte Obrigkeiten des theokratischen Volkes nach altheiliger Anschauung des obrigkeitlichen Standes die Rede ist.

zunächst dem Timotheus; dieser soll mit seinen Mitaufsehern dafür sorgen, daß alles nach der Anweisung des Apostels und nach den Ordnungen in der Gemeinde geschehe, z. B. bei der Wahl von Presbytern u. drgl. Die Vorschriften, welche ihm hier gegeben werden, beziehen sich daher nicht auf das christliche Leben im allgemeinen, sondern auf das Verhalten in seiner amtlichen Stellung als Leiter der Gemeindeangelegenheiten. „Das Haus Gottes" ist bildlicher Ausdruck allgemeiner Art, wie 1. Kor. 3, 9—17; Eph. 2, 22; 2. Kor. 6, 16 und bezeichnet die Gemeinde oder die Kirche. Schon der Tempel zu Jerusalem trägt diesen Namen (Matth. 21, 13), dann aber auch die alttestamentliche Gemeinde, mit viel größerem Rechte noch die neutestamentliche Gemeinde, in welcher das Wohnen Gottes erst zur vollen Realität geworden ist. Durch den folgenden Zusatz „Gemeinde des lebendigen Gottes" soll die Wichtigkeit und Verantwortlichkeit des Verhaltens im Hause Gottes noch besonders hervorgehoben werden, denn Gott ist es, der in der Gemeinde wohnt und sie mit den Lebenskräften seines Geistes erfüllt. Deshalb heißt sie weiter „eine Säule oder ein Pfeiler und eine Grundfeste". Die Säule bezeichnet dasjenige, worauf etwas ruht, wovon es gestützt und getragen wird, wie das Dach des Gebäudes, und die Grundfeste ist die Unterlage, die für die Festigkeit des Hauses nicht minder notwendig ist. Was aber den ganzen geistlichen Bau zu einem solchen Pfeiler und zu einer solchen Grundfeste macht, das ist „die göttliche Wahrheit", nämlich die Heilswahrheit, wie sie in Christo persönlich geoffenbart ist und von der Gemeinde erhalten und bewahrt wird. Manche Ausleger haben daran Anstoß genommen, daß hier die Gemeinde (oder die Kirche) als Grundsäule und Grundfeste der göttlichen Wahrheit bezeichnet wird, weil in der Regel Christus selbst als solche dargestellt wird, und weil diese Bezeichnung von den Katholiken vielfach mißbraucht worden ist. Allein, wenn man bedenkt, daß der Geist der Wahrheit das ihr einwohnende, sie durchdringende Lebensprincip ist, in welchem sie mit ihrem Haupte in unverkümmerter Gemeinschaft steht, so kann dieser Gedanke nichts Auffallendes haben; die Gemeinde, als Gemeinde der wahren Gläubigen ist also, wie die Wohnung des lebendigen Gottes, so auch die Beschützerin und Bewahrerin der göttlichen Wahrheit. Die Worte: Säule und Grundfeste der Wahrheit, stehen in engster Verbindung mit dem Vorhergehenden und leiten zum Folgenden über V. 16: „Und anerkanntermaßen groß ist das Geheimnis der Gottseligkeit". Nicht „kündlich" groß, wie Luther übersetzt, bedeutet das Wort im Grundtext, sondern „anerkanntermaßen", d. h. wie von allen Christen einmütig anerkannt ist, so daß kein Zweifel darüber bestehen kann. Die Worte sind

eine Umschreibung der vorangehenden „Wahrheit“ und bezeichnen den Gnadenrat Gottes (Röm. 16, 25; 1. Kor. 4, 1; Eph. 3, 3; 9; Kol. 1, 26) als Inhalt der apostolischen Predigt. „Geheimnis“ heißt er, weil er der Welt bisher verborgen war, nun aber in Christo geoffenbart und Inhalt und Gegenstand der Gottseligkeit oder eigentlich der „Frömmigkeit“ oder Gottesfurcht ist, ähnlich wie es V. 9 heißt: „das Geheimnis des Glaubens“. Der christologische Inhalt dieses Geheimnisses der Frömmigkeit (oder der göttlichen Wahrheit) wird nun in sechs kleinen Relativ- und Parallelsätzen näher angegeben. Man hat mehrfach in denselben das Fragment eines alten Kirchenliedes oder einer Bekenntnisformel erblicken wollen, was wohl möglich, aber keineswegs sicher ist. Die Sätze sind unverkennbar gegen die Irrlehrer gerichtet, welche damals die Christen in Kleinasien vom Evangelium abwendig machen wollten. Nach den Stellen, welche sich im Briefe darauf beziehen (wie K. 1, 3; 4; 6; 4, 1—7; 6, 3 ff. und 6, 20) huldigten dieselben der gnostischen Emanationstheorie, einer fälschlich so genannten „Gnosis“ oder Erkenntnis, leugneten die Wahrheit von der menschlichen Natur Christi und verfielen in eine Art Doketismus, weil sie in dem Fleische das Princip des Bösen sahen, wollten den Christen allerlei Satzungen auferlegen gegen den Genuß gewisser Speisen und gegen die Ehe, waren der Disputiersucht („Schulgezänke“) und ungeistlichem, leerem Geschwätz ergeben und benutzten ihre zur Schau getragene Frömmigkeit zur Erzielung irdischen Gewinnes. Der erste von diesen Sätzen lautet: „Welcher geoffenbart ist im Fleische“. Hier bieten aber die alten Handschriften drei verschiedene Lesarten; nach den einen lautet der Text: „Gott“ geoffenbart im Fleische, nach den andern: „welches“ (Neutrum), und wieder nach andern: „welcher“ (Maskul.). Es ist nicht ganz gewiß, welche von diesen drei Lesarten die ursprüngliche ist, aber nach dem Gewicht der einzelnen Handschriften und nach der kritischen Untersuchung darüber scheint die dritte Lesart: „welcher“ der richtige Text zu sein. Aber weil dann kein Subjekt angegeben ist, so muß ein solches ergänzt werden und nach den folgenden Sätzen kann dasselbe kein anderes sein als Christus. In dem ersten Satz wird hiernach die Erscheinung Christi auf Erden, seine Menschwerdung bezeichnet, in welchem Sinn die Worte auch sonst öfters gebraucht werden, z. B. 1. Joh. 1, 2; 3, 5. Sie setzen ein Verborgensein voraus, und es wird deshalb hier wieder zweifellos die Präexistenz Christi, sein vormenschliches Sein, bezeichnet, aus welchem er hervorgetreten und auf Erden, im Fleische, „geoffenbart“ worden ist. Der Ausdruck „Fleisch“ ist Bezeichnung seiner menschlichen Natur; Anfangsgrund derselben

ist seine menschliche Geburt und Schauplatz sein ganzes Leben auf Erden. Dadurch wird der Gegensatz gegen den doketischen Irrtum ausgesprochen. „Gerechtfertigt im Geist." War er in seiner göttlichen Herrlichkeit als ewiger Gottessohn, wie sie durch das Fleisch verhüllt war, von den falschen Lehrern verkannt und verachtet, so ist sie um so glänzender von Gott selbst bestätigt und er selbst als derjenige konstatiert worden, der er seinem Wesen nach ist, im Gegensatz gegen alle menschliche Bestreitung und Verkennung. Das „im Geist" entspricht dem vorangehenden „im Fleisch"; während letzteres die äußere Erscheinung Christi bezeichnet, wird durch ersteres sein inneres Geisteswesen ausgedrückt, durch welches seine Bestätigung oder Rechtfertigung vermittelt war. Der Geist, welcher ohne Maß in ihm wohnte und aus ihm wirkte (Joh. 3, 39), als der „Geist der Heiligkeit" (Röm. 1, 4), nach welchem er zuletzt von den Toten auferweckt wurde, machte ihn in seiner hohen Würde offenbar. „Welcher erschienen ist den Engeln." Unter diesen sind nicht, wie einige gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch meinten, die Apostel zu verstehen, sondern die wirklichen Engel des Himmels, welche als Diener Gottes ihren Aufenthaltsort am Throne des Höchsten haben. Von Erscheinungen der Engel in der evangelischen Geschichte, welche Christo auf Erden zuweilen dienten, woran einige dachten, ist hier nicht die Rede, sondern von den himmlischen Geistern, welchen er sich anschaubar gezeigt hat und welche ihn bisher nicht in seiner himmlischen Glorie gesehen hatten, ein Moment, das über 1. Pet. 1, 12 weit hinausgeht. „Verkündigt unter den Völkern"; der letzte Ausdruck ist ganz allgemein zu fassen, nicht bloß von den Heiden im Unterschied von den Juden, so daß die „Völker" durch die Predigt des Evangeliums hören, was die Engel auf dem Wege unmittelbarer Anschauung vernommen hatten, die Herrlichkeit des Herrn. „Geglaubt von der Welt"; damit wird der Erfolg ausgedrückt, von welchem diese Kundwerdung der göttlichen Offenbarung gekrönt war: der Gepredigte hat Glauben gefunden in der Welt bei vielen, zu denen seine Predigt gekommen war. „Aufgenommen in Herrlichkeit" (Mark. 16, 19). Es liegt am nächsten, hier an seine Himmelfahrt zu denken, aber doch nicht ausschließlich an den einzelnen Akt derselben, sondern diesen zusammengenommen mit dem Resultat, d. h. mit dem Inbegriff seines ganzen himmlischen Lebens in der Herrlichkeit. Das ist nun der Inhalt des großen Geheimnisses der Frömmigkeit und die Summe der göttlichen Wahrheit.

Tit. 2, 13: Wartend auf die selige Hoffnung, die Erscheinung der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilandes Christus Jesus.

Nachdem hier die Heilsgnade Gottes, wie sie in Christo Jesu erschienen, in ihrer die ganze Menschheit ohne Unterschied umfassenden Allgemeinheit dargestellt und zugleich die tiefe ethische Wirkung derselben auf das Leben der Gläubigen in großartiger Kürze und Einfachheit hervorgehoben worden ist, weist der Apostel hin auf den Gegenstand und Inhalt der beseligenden Hoffnung, welche dieselben mit Freude erfüllen und ihren Blick von der Gegenwart auf die Zukunft, „auf die Erscheinung der Herrlichkeit unsres großen Gottes und unsres Heilandes Jesu Christi" lenken soll, mit der er die dereinstige Wiederkunft Christi meint. In der Auslegung dieser Worte gehen die Ansichten wieder nach zwei Seiten auseinander. Die alten Ausleger nämlich fast alle und nach ihnen auch viele bis zur Reformationszeit fassen die beiden Begriffe „großer Gott und Heiland Jesus Christus" als ein identisches Subjekt auf und sehen in dem „großer Gott" ein Attribut zu Jesus Christus. Diese Identität des Subjekts wird damit begründet, 1. daß der Ausdruck „Erscheinung" in Beziehung auf die Parusie im Neuen Testament sonst niemals von Gott, sondern nur von Christus gebraucht wird, 2. daß der bestimmte Artikel nur einmal: des großen Gottes, gesetzt ist, was in der klassischen Sprache beide Begriffe zu einer Einheit verbindet, 3. daß die Bezeichnung „Heiland" (soter) nur an wenigen Stellen der Pastoralbriefe (1. Timoth. 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit. 1, 3; 2, 10; 3, 4 und außerdem noch Luk. 1, 47; Jud. 25) von Gott selbst gebraucht, sonst aber immer als Attribut zu Jesus Christus behandelt wird, und 4. daß die Beziehung auf Christus deshalb die grammatisch nächstliegende, natürlichste ist. In diesem Sinne wurde die Stelle mit als Hauptstelle schon gegen die Arianer und später von den kirchlichen Dogmatikern gegen die Rationalisten verwendet. Nach der andern Auffassung dagegen bilden die Worte: des großen Gottes und des Heilandes Jesu Christi, zwei verschiedene nur durch „und" miteinander verbundene Begriffe, sodaß die Bezeichnung „des großen Gottes" nur auf Gott, den Vater, bezogen wird. Für diese Unterscheidung der beiden Begriffe, welche wir bei den meisten neueren Auslegern finden, wird geltend gemacht: 1. als Hauptgrund: daß nach sonstigem paulinischen Sprachgebrauch Jesus Christus nicht „großer Gott" genannt wird; 2. daß die Wiederholung des Artikels im Neuen Testament auch sonst hie und da unterbleibt (2. Thess. 1, 2; 2. Pet. 1, 1 und Jud. 4); 3. daß die Erscheinung der Herrlichkeit Jesu Christi bei seiner Parusie zugleich auch als eine Erscheinung der Herrlichkeit Gottes, des Vaters, selbst zu denken ist, und 4. endlich, daß die Analogie in den Stellen der Pastoralbriefe, in denen Gott

und Christus nebeneinander gestellt werden, diese Auffassung begünstigt. Daß hier von jeher der dogmatische Standpunkt der einzelnen auf die Auslegung der Stelle in besonderem Maße eingewirkt hat und immer noch einwirkt, ist nicht zu leugnen, und deshalb wird eine Einigung darin auch nicht so leicht zu erwarten sein. Es ist zuzugeben, daß beide Auffassungen möglich sind, daß zwar nach den strengen Regeln der Grammatik in ihrer Anwendung auf unsere Stelle die Annahme der Identität des Subjekts am nächsten liegt, weil für eine Trennung beider Begriffe nach der klassischen Sprache der Artikel zu wiederholen gewesen wäre, daß aber allerdings das Fehlen des Artikels möglicherweise auf einer Ungenauigkeit beruht. Aber daß die Annahme nur eines Begriffs und also die Beziehung des „großen Gottes" auf Jesum Christum exegetisch unberechtigt wäre, kann nicht behauptet werden, wie denn auch Bengel sagt: referri potest ad Christum. Zudem wird auch von manchen Vertretern der zweiten Auffassung ausdrücklich zugegeben, daß, wenn die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in so unmittelbare Verbindung mit der Erscheinung der Herrlichkeit Jesu Christi bei seiner Zukunft gebracht wird, unsere Stelle immer, wenn auch nicht so direkt, wie es bei der Identität des Subjektes der Fall wäre, als ein unanfechtbares Zeugnis für die göttliche Dignität und Herrlichkeit Christi gelten muß.

1. Joh. 5, 20: Wir wissen aber, daß der Sohn Gottes gekommen ist, und er hat uns Einsicht verliehen, daß wir den Wahrhaftigen erkennen, und wir sind in dem Wahrhaftigen, in seinem Sohne Jesus Christus. Dieser ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben. Kindlein hütet euch vor den Götzen.

Mit der Erklärung dieser Stelle verhält es sich ganz ähnlich wie mit der Auslegung der vorher betrachteten Aussage. Der Apostel kommt hier auf den allgemeinen Gedanken des Briefes zurück, daß der Christ durch den Glauben an Jesum als den Sohn Gottes im reellen Besitz des ewigen Lebens sei; er giebt diesem Gedanken nochmals den stärksten Ausdruck durch das wiederholte „wir wissen". Zur vollen Klarheit kommt ihm dieses christliche Bewußtsein um den durch den Sohn Gottes vermittelten Lebensbesitz durch den Gegensatz zu dem Sein und Leben der Welt, welche im Argen liegt, und es wird hier durch zwei Thatsachen näher begründet, einmal dadurch, „daß der Sohn Gottes gekommen ist", also durch die Thatsache der geschichtlichen Erscheinung desselben auf Erden, und daß er dem Christen das besondere geistige Vermögen gegeben hat, Gott zu erkennen als „den Wahrhaftigen", d. h. als den, der dem Wesen allein wirklich und vollkommen entspricht. Denn in dieser objektiven grundlegenden

Thatsache der geschichtlichen Erscheinung Christi liegen allein die Bedingungen und die Kraft der reinen, vollkommenen Gotteserkenntnis, während sonst alle Vorstellungen von Gott, welche sich der Mensch bloß nach seinem natürlichen Erkenntnisvermögen macht, nur unsichere und trügerische Gedankenbilder von Gott sind. Ohne Zweifel liegt darin zugleich der Gegensatz zu den „Abgöttern" ausgesprochen, vor denen der Apostel die Christen warnt und unter denen nicht sowohl heidnische Götzen zu verstehen sind, als gnostische Spekulationen und ethische Verirrungen der Irrlehrer jener Zeit. Aber wenn der Apostel den Inhalt des christlichen Bewußtseins weiter ausspricht in den Worten: „Wir sind in dem Wahrhaftigen" und in der näheren Erklärung dazu „in seinem Sohne Jesus Christus", so fügt er damit noch die subjektive Thatsache der inneren, unmittelbaren Erfahrung hinzu, nach welcher die Christen ihre Lebenswurzeln in Christo haben und alle Kräfte und Triebe ihres geistigen Lebens allein von ihm empfangen. In Gott, dem Wahrhaftigen, sind darum die Christen nur vermöge ihrer Lebensgemeinschaft mit dem Sohne Jesu Christo. An diese letztere Bezeichnung schließt sich nun unmittelbar der Schlußsatz an: „Dieser ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben".

Aber in der Beziehung des „Dieser" gehen nun die Ansichten der Ausleger von altersher wieder auseinander, gerade wie in der vorigen Stelle Tit. 2, 13. In der alten Kirche nämlich bezog man das „Dieser" auf das zunächst vorangehende Substantiv, auf den Sohn Gottes Jesus Christus, und diese Auffassung blieb nachher Jahrhunderte lang die herrschende in der Kirche, selbst nachdem Erasmus die Ansicht ausgesprochen hatte, daß diese Worte auch auf Gott bezogen werden könnten. Nachdem aber schon die Arianer und später die Socinianer, die englischen Antitrinitarier und die deutschen Rationalisten den Satz auf Gott bezogen, haben sich dieser Auffassung auch bei weitem die meisten neueren Ausleger angeschlossen und zwar aus folgenden Gründen: 1. Johannes nenne den Sohn Gottes sonst nicht „wahrhaftiger Gott und ewiges Leben", sondern er unterscheide im ganzen Brief so bestimmt zwischen Vater und Sohn, daß es auffallend wäre, wenn am Schlusse desselben Christus wahrhaftiger Gott genannt würde; überhaupt gebräuchten die neutestamentlichen Schriftsteller, so oft sie Vater und Sohn unterscheiden, niemals von beiden dieselben Prädikate (?); 2. es sei daher nicht denkbar, daß der Apostel, nachdem er vorher zweimal Gott als den Wahrhaftigen bezeichnet habe, neben diesem allein wahren Gott noch einen zweiten wahren Gott habe nennen können, schon deshalb nicht, weil er damit die Leser für seine Warnung

vor den Idolen verwirrt haben würde (?); 3. weil das „in seinem Sohne Jesus Christus" nur als eine Zwischenbemerkung (?) zu betrachten sei. Dagegen werden für die andere Erklärung, für die Beziehung dieser Worte auf Christum folgende Gründe angeführt, welche in neuester Zeit von Ebrard, Stier und mit ganz besonderem Nachdruck von Rothe und Weiß*) hervorgehoben und geradezu als entscheidend geltend gemacht werden; wir fassen dieselben nach ihrer eigenen Ausführung in folgenden Worten zusammen:

1. Das Pronomen „Dieser" gehe grammatisch im Neuen Testament wie in der Profanlitteratur, seltene Fälle ausgenommen, immer auf das zunächst vorangegangene Subjekt, und es sei dies auch hier die einzig natürliche, sprachlich nicht gewaltsame Beziehung des „Dieser" auf den Sohn Gottes und passe auch gut in den Organismus des Stückes von V. 11 an; denn mit diesem Satze schließe der Apostel dasselbe gerade ab damit, daß Christus und also in ihm das ewige Leben sei. Zudem sei der Gedanke in höchstem Grade johanneisch, die Grundlage seines ganzen religiösen Bewußtseins, daß das Sein des Sohnes Gottes ein reelles Gottsein sei, und daß es für uns in concreto gar kein anderes Sein Gottes gebe, als das in seinem Sohne Jesu Christo; Johannes nenne Christum eben vermöge seiner absoluten Einheit mit dem Vater, der für Christen nur in Gott sei, wahrer Gott; und fürs andere sei sein Sein das wahre, unvergängliche Sein, ewiges Leben selbst und deshalb auch die Gemeinschaft mit ihm zugleich wesentlicher Besitz ewigen Lebens. Darum sei denn auch dieses ewige Leben ein sehr passendes Prädikat des Sohnes Gottes; sein Sein sei der Qualität nach ewiges Leben, nicht etwa in dem Sinn: Quell und Grund des ewigen Lebens. Wenn daher die Vertreter der vorigen Auslegung auch dieses Prädikat „ewiges Leben" für Christus unprädicierbar halten, so habe dieses auch nicht einmal den Schein der Scheinbarkeit für sich; 2. Hauptgrund, mehr logischer Natur: Bei der Beziehung des „Dieser" auf Gott wäre es eine völlig leere, unerklärliche Tautologie, von dem „Wahrhaftigen" (Gott) noch besonders sagen zu wollen, daß er wahrhaftiger Gott sei. Dies wohl einsehend bemerkt darum ein Vertreter der andern Auslegung selbst hierzu, grammatisch sei der Streit nicht zu schlichten (?), aber unrecht sei es auch, die Tautologie zu verkennen oder abzuschwächen und die Identifizierung des Vaters und des Sohnes zu

*) Rothe, Erklärung des Johannesbriefes und Weiß in seinem Kommentar und seiner neutestamentlichen Theologie.

fürchten, als ob es unjohanneisch wäre, wenn man den Satz auf den Sohn bezöge; eine unzulässige Vermischung von Vater und Sohn darin zu sehen, wäre allenfalls für eine streng dogmatische Schulsprache möglich, aber eine solche spreche eben der Apostel Johannes nicht, dessen ganzes christliches Leben in der Überzeugung wurzelt, im Sohne den Vater zu haben und in Christo den wahrhaftigen Gott selbst; 3. die Beziehung auf den Sohn aber werde vollends begünstigt durch die Worte: „und ewiges Leben", da sowohl Christus sich selbst im Evangelium Johannes, als auch Johannes im Anfang seines Briefes denselben „das ewige Leben und ewiges Leben" nenne. Denn damit kehre zugleich der Schluß dieses Verses in seinen Anfang zurück, nach welchem der Sohn Gottes gekommen ist, um uns die wahre Gotteserkenntnis, welche das ewige Leben ist (Joh. 17, 3), zu ermöglichen. Sind wir in Christo, den der Glaube als den gottgleichen Sohn erkennt, so bleiben wir versenkt in die volle Gottesoffenbarung und genießen schon hier ewiges Leben. Wir begnügen uns hiermit, die Gründe pro und contra hinsichtlich dieser beiden Auffassungen anzuführen, und überlassen es dem Urteil des Lesers selbst, das Gewicht derselben gegeneinander abzuwägen. Zu den apostolischen Zeugnissen über die Person Christi gehört auch das Bekenntnis des Thomas Joh. 20, 28: Thomas antwortete und sagte zu ihm (Christus): mein Herr und mein Gott! Jesus sagt zu ihm: weil du mich gesehen hast, bist du gläubig geworden. Selig, die nicht sahen und doch glaubten. Thomas war bekanntlich der schwergläubige unter den Zwölfen, der auf die Kunde der Jünger von der erfolgten Auferstehung des Herrn erst sehen und berühren wollte, ehe er glaubte (V. 25). Zu der ersten Zusammenkunft der Jünger am Osterabend, wo der Auferstandene durch verschlossene Thüren in ihre Mitte trat mit dem Friedensgruß, war er nicht erschienen. Der Tod des geliebten Meisters hatte die tiefste Enttäuschung in ihm bewirkt und sein Wegbleiben von der ersten Versammlung der Eilfe mochte mit dieser Stimmung zusammenhängen, was durch die Art, wie er das Zeugnis derselben aufnahm, bestätigt wird. Acht Tage darauf aber, als die Jünger zum zweitenmal beisammen waren und der Auferstandene abermals mit demselben Gruß in ihre Mitte trat, war Thomas ebenfalls zugegen und in seiner Begrüßung an die Versammelten: „Friede sei mit euch!" schließt der Herr auch diesen mit ein. Die Aufforderung an den Thomas V. 27 ließ diesen ein höheres, unmittelbares Wissen des Herrn um seinen Gemütszustand erkennen, was gerade von Johannes am wenigsten einer näheren Andeutung bedurfte. Und als der Herr nun

zu ihm sprach: „lege deinen Finger hierher und siehe meine Hände und nimm deine Hand und lege sie in meine Seite und werde nicht ungläubig, sondern gläubig", und ihm dadurch fühlbar machte, daß er auf dem entscheidenden Punkt stehe, wo die Wege des Glaubens und des Unglaubens sich scheiden, da schlägt sein bisheriger Zweifel mit einem Mal in das unumwundenste, vollste Bekennen um und erreicht sogar die Höhe der göttlichen Wahrheit. „Mein Herr und mein Gott!" so redet er ihn an. Nicht etwa an Gott richtet Thomas diese Worte, wie die Socinianer und andere nach ihnen erklären wollten, was schon durch die Anrede des Thomas an Christus („er sagte zu ihm") gänzlich ausgeschlossen ist, sondern es war dies bekennender, anbetender Anruf Christi als Ausdruck der höchsten, freudigsten Überraschung, in welcher Thomas seinen mächtig gehobenen Glauben nicht bloß an die reale Thatsache der Auferstehung, sondern zugleich an das ganze göttliche Wesen des Herrn in tiefster Ergriffenheit aussprach. Wenn man zuweilen den dogmatischen Wert dieses Bekenntnisses durch den Affekt, in dem es gesprochen worden, abzuschwächen gesucht hat, so wird das reichlich aufgewogen teils durch den Bericht des Johannes selbst, der darin einen Widerhall seines eigenen Selbstzeugnisses Joh. 1, 1 finden mochte, teils und allermeist durch das Verhalten Jesu dazu. Denn dieser weist das Bekenntnis des Thomas nicht etwa zurück, sondern er acceptiert und billigt es ohne die geringste Schmälerung seines Inhaltes, wenn auch demselben eine liebevolle Rüge wegen seines nur durch sinnliche Überführung zustande gekommenen Glaubens nicht erspart werden konnte, und gerade diese zwei Ausdrücke „Mein Herr und mein Gott" sind das vollständige, höchste messianische Glaubensbekenntnis. Die vollste Bestätigung aber erhält das Bekenntnis durch die Seligpreisung des Herrn: „Selig, die nicht sahen und doch glaubten", durch welche das apostolische Zeugnis bis zu der Höhe einer Selbstbezeichnung Christi erhoben wird.

Gal. 3, 19—20 tritt uns zum erstenmal im Neuen Testament das Prädikat „Mittler" entgegen und zwar in seiner Anwendung auf Moses. Der Begriff des Mittlers liegt schon in dem Worte selbst ausgesprochen. Ein Mittler ist Vermittler zwischen zwei Parteien, welche durch denselben in Frieden vereinigt werden sollen. Diese beiden Teile waren im Alten Bunde Gott und das Volk Israel und bei der Schließung des Bundes war deshalb Moses die zwischen beiden stehende Mittelsperson, und als solche hat er die Gesetzgebung Gottes für das Volk vermittelt. Mehr als dies wird in dieser Stelle von dem Mittler des Alten Bundes nicht ausgesagt. In seiner Anwendung auf Christus kommt dann dieser Be-

griff an mehreren Stellen vor, zuerst 1. Timoth. 2, 5: Denn es ist Ein Gott, ebenso Ein Mittler Gottes und der Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich selbst gegeben hat zum Lösegeld für alle. Christus wird also hier als Mittler bezeichnet, sofern er es ist, welcher die Ansprüche Gottes an die Menschen befriedigt und damit die Schließung des Neuen Bundes zwischen Gott und den Menschen vollzogen hat. Der Apostel begründet an dieser Stelle die Idee der Universalität des göttlichen Heilsratschlusses aus der Einheit Gottes, wie aus der Einheit des Mittlers Jesus Christus. Dies ist der Hauptgedanke der Stelle. Denn aus dieser Einheit Gottes folgt notwendig, daß es nur einen Ratschluß Gottes zum Heil der ganzen Menschheit giebt; der Mittler gehört darum allen Menschen an. Denn gäbe es für die verschiedenen Menschen verschiedene Heilsratschlüsse, so wäre die Gottheit nicht eine Einheit, sondern eine Mehrheit; und dasselbe gilt auch von der Einheit des Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Er heißt nun der Eine Mittler des Neuen Bundes, weil er, wie Moses den Alten Bund durch Vermittlung der Gesetzgebung gestiftet, so den Neuen Bund durch die Realisierung des Heilsratschlusses Gottes vermittelt hat. Dazu mußte er aber wirklicher „Mensch" sein. Es ist nicht nötig, in dieser Bezeichnung einen Gegensatz zu dem Doketismus (Scheinmenschheit) der damaligen Irrlehrer zu sehen, wie einige geglaubt haben; denn die menschliche Natur Christi wird auch an andern Stellen, in denen eine besondere Veranlassung dazu gegeben war, mit besonderm Nachdruck hervorgehoben, wie Röm. 5, 12; 1. Kor. 15, 2 und Phil. 2, 8—9, und am allerwenigsten kann aus denselben mit Recht ein Argument gegen die göttliche Würde Christi herausgenommen werden. Was aber den Apostel allermeist zu dieser Bezeichnung veranlaßt hat, das ist der Modus der Ausführung dieser neutestamentlichen Heilsvermittlung, der Realisierung des Mittlertums Christi durch seine Selbsthingabe in den Tod, wozu er natürlich Mensch sein mußte. Durch die Sünde war die Menschheit der Gewalt der Finsternis, der Schuldhaft und eben damit dem Verderben verfallen und zur Befreiung aus derselben war ein „Lösegeld" erforderlich, das in nichts Geringerem bestand, als in dem „kostbaren Blute" Christi, des Gerechten und Unbefleckten (1. Pet. 1, 18—19), und dieses Lösegeld hat eben der Mittler des Neuen Bundes in der Hingabe seines Lebens in den Tod zur Versöhnung dargebracht und zwar „für alle", zum Besten, zum Heil für alle. Der Ausdruck im Grundtext für Lösegeld schließt zugleich den Begriff der Stellvertretung notwendig in sich (Tit. 2, 14; Matth. 20, 28). Außerdem finden wir noch drei Stellen im Hebräer-

brief, in denen Christus den Namen „Mittler" führt und zwar mit besonderer Beziehung auf seine vermittelnde Thätigkeit bei Schließung des Bundes zwischen Gott und den Menschen. In einer andern Stelle dieses Briefes heißt er auch, wie wir früher schon gefunden haben, „eines besseren oder höheren Bundes Bürge" (Luther: Ausrichter) Hebr. 7, 22. Diese Bezeichnung ist aber nicht gleichbedeutend mit Mittler; denn der Bürge ist nicht der, der zwischen zwei Parteien den Frieden vermittelt, sondern der, welcher sich für etwas verbürgt, also hier: der für die Sache, um welche es sich zwischen Gott und seinem Volk handelt, eintritt und zwar in dem Sinne, daß er zugleich die volle Verwirklichung und Erfüllung derselben auf sich nimmt. Die Stellen dagegen, welche das Mittlertum Christi darstellen, sind Kap. 8, 6: Nun aber hat er einen vorzüglicheren Dienst bekommen in dem Maße, als er eines höheren Bundes Mittler ist, dessen Gesetzgebung auf höheren Verheißungen ruht, und als Hauptstelle Kap. 9, 15: Und darum ist er Mittler eines neuen Bundes, damit auf Grund des Todes, der zur Erlösung von den Übertretungen aus dem ersten Bund erfolgte, die Berufenen die Verheißungen empfingen. Wie in 1. Timoth. 2, 5, so wird auch hier der Schwerpunkt der mittlerischen Thätigkeit Christi in die Loskaufung von den zur Zeit des ersten Bundes begangenen Übertretungen durch Darbringung des vollkommenen Opfers gelegt, wie es Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit erforderte. Denn indem derjenige, welchem Gott Vollmacht gegeben, die zum Erbe Berufenen der Verheißung teilhaftig zu machen, den Tod erlitt, ist jenen Übertretungen, ist dem Alten Bunde überhaupt und in letzter Beziehung den Ordnungen der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes ihr Recht geschaffen und die Verheißungen Gottes konnten nun erfüllt werden, an die Stelle des Alten Bundes konnte der Neue Bund mit seinen Gütern treten. Zugleich wird dadurch der Mittler des Neuen Bundes identisch mit dem neutestamentlichen Hohenpriester selbst, und weil Christus als der von Gott bestellte Heilsmittler vor seinem Opfertod im alleinigen Besitz jener Güter des Neuen Bundes war, so daß erst durch ihn die Berufenen ihr Erbe empfangen konnten, so konnte der Mittler des Neuen Bundes auch als Erblasser betrachtet werden. Das aber, was seinem Opfer einen so unvergleichlichen Wert verleiht, daß es die Gewissen von den toten Werken reinigen, von dem Schuldbewußtsein befreien und die Erlösten zum lebendigen Dienst Gottes kräftig machen konnte, ist das, daß sein Opfer, im Gegensatz zu den toten Tieropfern des Alten Testaments, das Opfer seines eigenen, heiligen Lebens war, und zwar dargebracht „durch den ewigen Geist", so daß er

auch nach seiner Selbsthingabe in den leiblichen Tod noch fähig war, als Hoherpriester in seiner himmlischen Fürsprache für die erlöste Menschheit bei Gott zu wirken (V. 13. 14).

Endlich Hebr. 12, 24: Ihr seid herzugekommen — — zu dem Mittler des Neuen Bundes Jesus und dem Blut der Besprengung, das da stärker redet, denn Abels. In demselben Sinne kehrt hier nochmals die Bezeichnung Christi, als des Mittlers des Neuen Bundes, wieder, dessen Opfertod für alle, die im Glauben zu ihm kommen (nämlich durch ihre Bekehrung), die beseligende Wirkung hat, daß sie dadurch in den Zustand der Vollendung, zu dem von Gott bestimmten Ziele, gebracht werden und einst als vollendete Gerechte vor dem himmlischen Richter erscheinen können. Das am Kreuz vergossene Blut heißt hier „Blut der Besprengung", weil es für die Gläubigen zur Reinigung von der Sündenschuld und zur Befreiung von der ihnen noch anhaftenden Sünde und sittlichen Schwachheit dient; „es redet daher stärker als Abels Blut", denn während dieses um Rache ruft, ruft jenes zu Gott um Gnade und Vergebung.

Die göttliche Erhabenheit und Einzigartigkeit des neutestamentlichen Bundesmittlers leuchtet aus all diesen Prädikaten von selbst ein; um so viel höher als der Neue Bund über dem Alten steht, erscheint auch der neutestamentliche Bundesmittler größer und herrlicher als der Mittler des Alten Bundes.

1. Kor. 15, 22: Wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christo alle lebendig gemacht werden. Die beiden Stammeshäupter der Menschheit, Adam und Christus, werden hier, ähnlich wie Röm. 5, 12 ff., nach den verschiedenen Wirkungen, die von ihnen für die Menschheit ausgehen, einander gegenübergestellt: Adam, durch dessen Sünde der Tod über alle Menschen gekommen ist, und Christus, durch welchen die Auferweckung aller Toten und eben damit die Überwindung des Todes selbst bewirkt wird. Nach dem Kontext ist in beiden Satzgliedern das „alle" durchaus in der gleichen Bedeutung, in dem gleichen Umfang zu fassen, und im zweiten Glied nicht, wie einige gemeint haben, auf die Gläubigen zu beschränken, denn der Apostel redet hier ganz im allgemeinen von der Lebendigmachung der Toten und unterscheidet erst in V. 23 die Christo Angehörigen von denen, welche außer seiner Gemeinschaft stehen; und ebenso ist das Lebendiggemachtwerden nicht auf das „selige" Leben zu beschränken oder nur von der Bestimmung aller zur seligen Auferstehung zu verstehen; vielmehr ist der Sinn des Parallelismus der, daß, wie in

Adam der principielle, ursächliche Anfang alles Sterbens der Menschen gegeben war, so Christus, als der zuerst Auferstandene, der principielle Anfang der göttlichen Lebendigmachung aller Gestorbenen geworden ist. Alle anderen Deutungen widersprechen dem Wortsinn der Stelle. Daß die Lebendigmachung Christi die Ungläubigen wie die Gläubigen umfaßt, wird auch an andern Stellen des Neuen Testamentes bezeugt, z. B. Joh. 5, 28—29: „Denn es kommt eine Stunde, in welcher alle, die in den Gräbern, werden seine Stimme hören und werden hervorgehen, die da Gutes gethan haben, zur Auferstehung des Lebens, die Übels gethan haben, zur Auferstehung des Gerichts", und Apg. 24, 15, wo der Apostel Paulus vor dem Landpfleger Felix unter anderem auch „die Hoffnung zu Gott ausspricht, daß eine Auferstehung der Gerechten und Ungerechten kommen werde". 1. Kor. 15, 23—28: Aber jeder an seiner Stelle: Christus als der Erstling, hernach die Seinigen bei seiner Ankunft; dann das Ende, wenn er Gott dem Vater das Reich übergiebt, wenn er vernichtet hat alle Herrschaft, Gewalt und Macht. Denn er muß König sein, bis er legt alle Feinde ihm unter die Füße. Als letzter Feind wird der Tod vernichtet. Denn er hat ihm alles unter die Füße gethan. Wenn es aber heißt, daß ihm alles unterworfen ist, so ist doch klar, daß der nicht mit inbegriffen ist, der ihm alles unterworfen hat; ist ihm erst alles unterworfen, dann wird auch der Sohn selbst dem unterworfen werden, der ihm alles unterworfen hat, auf daß Gott sei alles in allen.

Ausgehend von dem allgemeinen Gedanken V. 22 schildert der Apostel nun in diesen Worten die successive Vollziehung der Totenerweckung durch Christum und eröffnet uns zugleich den Blick in die letzte Vollendung der göttlichen Ökonomie, in das Ende der Wege Gottes. Die Auferstehung der Toten erfolgt hiernach in verschiedenen Akten für die verschiedenen Abteilungen, welche letztere mit einem der Militärsprache entlehnten Ausdruck als „Heerscharen" bezeichnet werden. V. 23: „Jeder an seiner Stelle" oder in seiner Abteilung; „Christus als Erstling", als erstes Glied in der Reihenfolge der Abteilungen, welche lebendig gemacht werden sollen. Denn obwohl Christi Auferstehung bereits erfolgt ist, dieselbe also genau genommen nicht in die Ordnung der künftigen, mit seiner Parusie verbundenen Auferstehungen gehört, faßt der Apostel doch die Auferstehung aller, mit Einschluß der Auferstehung Christi, als ein großes, zusammenhängendes Faktum zusammen, dessen einzelne Akte zum weitaus größten

Teil der Zukunft angehören, bei dem aber doch zur Vollständigkeit des Ganzen der erste Akt der Auferstehung Christi nicht fehlen darf. Die nächste Abteilung nach Christi Auferstehung bilden diejenigen, welche ihm angehören, deren Auferweckung bei „seiner Ankunft", d. h. bei seiner Wiederkunft, also im Zusammenhang mit seiner Machtentfaltung zur Aufrichtung des messianischen Reiches, stattfindet (Matth. 24, 27; 1. Thess. 2, 1; 19; 3, 13; 4, 15 u. a.). Nach der Parusie folgt eine Zwischenperiode, welche selbstverständlich nicht der gegenwärtigen, sondern als erster Entwickelungsverlauf der zukünftigen Weltperiode angehört, über deren Dauer hier nichts weiteres ausgesagt, in die aber von einigen das sog. tausendjährige Reich verlegt wird. V. 24: „dann das Ende, wenn er Gott dem Vater das Reich übergiebt". Dieses „Ende" bedeutet den Schlußpunkt oder den letzten (also dritten) Akt der Auferstehung, welche, wie aus dem Vorangehenden hervorgeht, alle diejenigen umfaßt, welche Christo nicht angehören, denn auch diese sollen ja gerichtet und deshalb vorher auferweckt werden. Unmittelbar darauf erfolgt dann die Reichsübergabe des Sohnes an Gott, der sein Vater ist, denn Christus ist, obwohl er durch seine Erhöhung zur Rechten Gottes Teilhaber an dessen Herrschaft geworden, doch nur der für eine gewisse Zeit mit dieser Herrschaft Betraute, so daß die absolute Oberherrlichkeit dem Vater verblieben, und mit dieser Rechtsübergabe tritt die absolute Vollendung des messianischen Gottesreiches und eben damit das Aufhören der mittelbaren Gottesherrschaft Christi ein, indem nun Gott selbst und unmittelbar das Weltregiment führt. Dieser Reichsübergabe geht aber noch vorher die Vernichtung aller feindlichen, widergöttlichen Potenzen, „Herrschaft, Gewalt, Macht", worunter nicht bloß dämonische Gewalten oder weltliche Staatsgewalten, wie einige angenommen haben, zu verstehen sind, sondern ganz allgemein alles, was als herrschend, Gewalt übend und Kraft äußernd Christi Regiment entgegensteht. V. 25: „Denn er muß König sein, bis er legt alle Feinde ihm unter die Füße". Der Apostel hat dabei die Worte Ps. 110, 1 im Sinne, die er nicht eigentlich citiert, sondern einfach sich aneignet. Das „bis er legt" bezeichnet den Schlußtermin, bis zu welchem das Vernichten der feindlichen Gewalten fortgehen soll. Was principiell schon durch sein Herabkommen in die Erdenwelt, durch Tod und Auferstehung geschehen ist (wie es Joh. 12, 31 heißt: jetzt wird der Fürst der Welt hinausgeworfen), das ist ein allmählich zur Vollziehung Kommendes und fort und fort sich Verwirklichendes, bis das gesetzte Ziel erreicht sein wird. V. 26: „Als letzter Feind wird der Tod vernichtet". Das ist nähere Bestimmung dieses

Ziels durch Angabe des zuletzt noch zu nichte zu machenden Hauptfeindes, des Todes, dessen Macht nach Vollendung der Totenauferstehung aufgehoben sein wird, so daß dann kein Sterben mehr stattfindet. Der Tod ist hier wieder personifiziert, wie Hebr. 2, 14 und Offb. 20, 14, als Gewalthaber. Er wird als Feind bezeichnet, sofern er der ursprünglichen Gottesordnung, welche lauter Leben und Lebendigmachen ist, als zerstörende Macht entgegentritt. In und mit dem Tode wird aber zugleich auch der Satan, der die Gewalt des Todes hat, in seinem letzten Bollwerk vollends macht- und kraftlos gemacht und die Knechtschaft der Todesfurcht aufgehoben. Nun, nachdem der Sohn so alles Widerstrebende bewältigt hat, kann er dem Vater das Universum als ein ihm ohne allen Widerstand unterthan gewordenes übergeben. Daß all die feindlichen Mächte bis auf den letzten in solcher Weise abgethan werden, wird noch dadurch begründet, daß nach der Schrift Gott alles Christo unterworfen hat, V. 27: „Denn er hat ihm alles unter die Füße gethan". Diese Worte sind aus Ps. 8, 7 genommen, welche der Apostel hier zu den seinigen macht, indem er dem historischen Sinn derselben, wonach Gott den Menschen mit göttlicher Majestät und Würde angethan und zum Herrn der Erde gemacht hat, eine typische Bedeutung giebt und sie auf denjenigen anwendet, in welchem die Idee der Menschheit vollkommen verwirklicht ist, auf den Messias und seine vollendete Allherrschaft. Darum ist das „alles", welches Gott ihm unterworfen hat, im vollsten und umfassendsten Sinne zu nehmen, in welchem auch die letzte feindliche Gewalt, der Tod, mit inbegriffen ist. Diese Unterwerfung des „Alls" unter Christum ist, wie schon die Berufung auf ein Schriftwort andeutet, als das Resultat des göttlichen Ratschlusses zu verstehen. Um aber einer ungehörigen Ausdehnung des Alls nach der Seite Gottes hin vorzubeugen, als ob darin auch Gott selbst mit eingeschlossen wäre, fügt der Apostel noch hinzu: „Wenn es aber heißt, daß ihm alles unterworfen ist, so ist doch klar, daß der nicht mit einbegriffen ist, der ihm alles unterworfen hat". Dieses Ausgenommensein Gottes von dem Unterworfenen wird zuerst als etwas von selbst Einleuchtendes hingestellt, dann aber sogleich positiv näher damit begründet, daß zuletzt auch der Sohn selbst dem unterwerfenden Gott werde untergeben werden. V. 28: „Ist ihm erst alles unterworfen, dann wird auch der Sohn selbst dem unterworfen werden, der ihm alles unterworfen hat". Natürlich ist dieses Unterworfenwerden des Sohnes unter Gott nicht als ein unfreiwilliges, sondern zugleich als Selbstunterwerfung zu verstehen, denn der Sohn will nur, was der Vater will, und diese freie Selbst-

bestimmung in seinem Unterwerfen unter den Vater hat ihren Grund darin, daß er, der Sohn, nach Überwindung aller gottfeindlichen Gewalten die Aufgabe seiner Mittlerherrschaft gelöst und den Moment gekommen sieht, wo er auf dem Höhepunkt gottgleicher Herrlichkeit das Weltregiment an den Vater zurückgiebt. Auf die Erklärung auch dieser Worte hat die Dogmatik wieder verschiedentlich eingewirkt. Man hat, um das Unterworfenwerden des Sohnes unter den Vater möglichst abzuschwächen und es nicht als ein Aufhören seines Regiments erscheinen zu lassen, wie es doch der Apostel darstellt, entweder nur einen hyperbolischen Ausdruck für die Harmonie Christi mit dem Vater darin sehen oder auch die Unterwerfung auf seine menschliche Natur beschränken oder sie auf die Kirche, als den mystischen Leib Christi, beziehen oder endlich bloß deklarativ als das Sichtbarwerden seiner Abhängigkeit vom Vater fassen wollen, alles Künsteleien, denen der Wortsinn entgegensteht. Der letzte Zweck aber dieser Unterwerfung bezw. Selbstunterwerfung des Sohnes unter den Vater, ist die absolute Gottesherrschaft des Vaters, wie das ausgesprochen liegt in den Schlußworten: „auf daß Gott sei alles in allen". Diese Worte stellen uns an den großen Schluß der ganzen Entwickelung der Heilsgeschichte, und der natürliche Sinn derselben ist, wie Meyer richtig erklärt, der, daß „Gott das einzige, unmittelbare, allbestimmende Princip im Leben aller Mitglieder des bisher von Christo regierten Reiches", und daß eben damit die Ehre des Vaters eine in alle Ewigkeit schlechthin vollendete geworden ist. Aber auch hierbei hat es wieder an allerlei fremdartigen Auslegungen nicht gefehlt. Man hat darin bald die Verwirklichung der Identität des endlichen und unendlichen Geistes, bald das pantheistische Aufgehen aller geschaffenen Wesen in Gott und die Aufhebung aller unterschiedenen Persönlichkeit, bald auch den völligen Untergang der ungeistlichen Seele, des persönlichen Ichlebens, bald die Wiedergeburt des Universums zur unmittelbaren, schlechthinigen Theokratie, welche nach Ausscheidung alles Schlackenhaften den reinen Lebenszustand wiederherstelle, sehen wollen, alles subjektive Eintragungen, welche dem Wortsinn ferne liegen. Dasselbe gilt auch von der Wiederbringung aller Dinge, für welche man in dieser Stelle eine Hauptstütze finden wollte.*) Man hat dazu, wie auch bei den vorher genannten Erklärungen, das „in allen" als Neutrum gefaßt: auf

*) So de Wette, welcher diese Beziehung für „unausweislich", Neander, welcher sie für wahrscheinlich erklärt und neuerdings Pfleiderer und Immer, welche dieselbe mit besonderem Nachdruck geltend machen.

daß Gott sei alles in allem, und alle geschaffenen Wesen darunter verstanden, in denen Gott der alles Bestimmende sein werde. Die Verwirklichung dieser Idee hat man in der endlichen Bekehrung nicht nur aller ungläubigen Menschen, sondern selbst der Dämonen und des Satans, in dem Aufhören der Verdammnis und der Höllenstrafen finden und solche Auffassung damit näher begründen zu können geglaubt, daß Gottes unendliche, allumfassende Liebe nichts verloren gehen lassen könne von dem, was von ihm und zu ihm geschaffen worden sei. Allein eine solche Vorstellung annulliert die freie Selbstbestimmung des persönlichen Individuums, sie widerspricht den unzweideutigsten Aussprüchen der heiligen Schrift Alten und Neuen Testamentes und ganz besonders der paulinischen Erwählungslehre, wonach überall ein doppelter Ausgang des Endschicksals der Menschen gelehrt wird; sie widerspricht aber auch nicht minder dem Kontext unsrer Stelle selbst. Nach diesem müssen die Worte „in allen" durchaus maskulinisch gefaßt werden, denn die Herrschaft, welche Gott alsdann unmittelbar führen wird, kann keine andere sein als die, welche Christus empfangen und ihm wieder übergeben hat, und diese besteht nicht darin, daß endlich alle feindlichen Mächte bekehrt oder vernichtet, sondern darin, daß sie machtlos und ihm unterthan geworden sind, und eben deshalb muß auch das „in allen" notwendig auf dieselben Glieder bezogen werden, welche dem bisher von Christus regierten Reiche angehörten, zu welchen aber die Verdammten nicht gehören, denn diese stehen außerhalb dieses Reiches und die Fortdauer ihrer Verdammnis ist auch nach Überwindung aller Feinde, auch des Satans, nicht aufgehoben. „In den Mächten, die bloß widerwillig ihm unterworfen sind, ist Gott freilich nicht «das alles», aber sie kommen auch in diesem Kontext nur insofern in Betracht, als sie nicht mehr hindern können, daß in dem Gottesreich, an dem sie selbstverständlich keinen Teil haben, die volle Gottesherrschaft sich verwirklicht." *)

IV. Bezeichnungen der Person Jesu Christi in der Offenbarung Johannis.

Die Offenbarung Johannis (griech. Apokalypse) hat bekanntlich zu ihrem alles beherrschenden Grundgedanken die Weissagung von der persönlichen Wiederkunft Jesu Christi (griech. Parusie), welcher in einem

*) Weiß, Neutest. Theol. S. 408.

unzweifelhaften Verwandtschaftsverhältnis zu den eschatologischen Reden des Herrn Matth. 24 und der neutestamentlichen Weissagung von dessen Zukunft überhaupt steht, einer Zukunft, welche die Vollendung des Reiches Gottes nach Überwindung der antichristlichen Weltmacht und ihres Fürsten, des Satans, bringt. Diese Schrift ist daher „das Zukunftsbuch des Christentums", wie das schon im Eingang ausgesprochen wird Kap. 1, 1: Offenbarung Jesu Christi, welche ihm Gott gegeben hat, zu zeigen seinen Knechten, was geschehen muß in Kürze und er hat es gezeigt vermöge Sendung durch seinen Engel, seinem Knechte Johannes, der da bezeugt hat das Wort Gottes und das Zeugnis Jesus Christus alles, was er gesehen hat, und 4, 1: Und die vorige Stimme, welche ich hatte zu mir reden hören mit Trompetenschall, sprach: komme hier herauf, so will ich dir zeigen, was geschehen soll. Und Johannes schreibt das alles „auf Befehl Christi" (1, 19) nieder und schließt sich dabei in prophetisch-symbolischer Darstellung an die typischen Vorbilder des Alten Testaments an, und es wird damit schon angedeutet, daß die christliche Gemeinde nur die Fortsetzung der alttestamentlichen Gottesgemeinde ist, deren Verheißung in ihr erfüllt wird.

Die Offenbarungen Gottes, welche dem Seher Johannes zu teil werden, geschehen in der Art von Gesichten (Visionen), welche er im Geiste schaut. Die Visionen, wie sie in unserem Buche vorkommen, sind nicht etwa, wie man schon gemeint hat, bloße Erdichtungen, vielmehr muß man dieselben so, wie sie Johannes beschreibt, für das annehmen, wofür er selbst sie giebt, er hat das alles im Geiste wirklich gesehen. Das Wesen der Vision besteht in der Versinnbildlichung himmlischer (zukünftiger) Gegenstände durch Bilder (Symbole) aus der irdischen Welt (vgl. Apg. 10, 10 ff.; Offb. 6, 2; 9, 1 ff). Es ist dabei eine objektiv-göttliche und eine subjektiv-menschliche Seite wohl zu unterscheiden. Die erstere besteht in dem wirklichen Vorführen verborgener Dinge durch den Geist der Offenbarung, also solcher Dinge, welche nicht menschliche Einbildungen, sondern göttliche Realitäten sind. Die subjektiv-menschliche Seite dagegen besteht in der Aufnahme und Reproduktion derselben, wie sie durch den göttlichen Eindruck bewirkt worden sind, und zwar in Anlehnung an die eigene Art der Subjektivität, wie sie durch individuelle Begabung, Phantasie, Poesie u. s. w. bedingt ist.

In den prophetischen Symbolen ist teils die Sache, d. h. der der göttlichen, der oberen Welt angehörige Gegenstand selbst (z. B. Gestalt und

Umgebung Gottes) und ebenso die Gestalt aus der Zukunft (z. B. der künftige Christus, die neue Welt), teils die Wirklichkeit der Gottes-wirkung, durch welche göttliche bezw. zukünftige Wahrheiten (z. B. Gerichte über die Weltmächte) dem Geistesauge vorgeführt werden, objektiv-göttlich vorhanden. Dagegen die Gestaltung, das Bild und die Form, in welcher die Sachen und Wahrheiten geschildert werden, ist Sache der, freilich immer göttlich beeinflußten, Eigenthätigkeit des schauenden Propheten. Die in solchen Visionen vorgeführten Dinge, wie Pferde, Heuschrecken, das Schicksalsbuch und die sieben Siegel, die sieben Posaunen, die Reiter, der Rauchaltar und das Räuchern, das verschlungene Büchlein, der geöffnete Tempel, das Sonnenweib und ihr Kind, der Drache, die große Hure u. s. w., existieren als solche nur ad hoc in der Vision; was mit ihnen gesagt sein soll, das muß jeweils teils aus denjenigen Äußerungen im Kontext, welche weniger Bildliches enthalten (z. B. die Hinweisung auf die Wirkungen der geschauten Gerichte), teils aus sonstigen Andeutungen der Schrift erklärt werden. Die besondere Form, in welcher diese Offenbarungen vorgetragen werden, ist die der Paraklese, d. h. der Tröstung in Leiden und der Ermunterung zur Wachsamkeit und Treue in der Bewahrung der Worte und Gebote des Herrn bis ans Ende: „Wer ausharret bis ans Ende, der wird selig werden". Und diese prophetische Paraklese zieht sich durch den ganzen Zusammenhang der einzelnen Visionen hindurch und kommt in besonderem Maße zum Ausdruck in den Sendschreiben an die sieben Gemeinden in Kleinasien (Kap. 2 und 3), in den Vermahnungen, Warnungen, Strafreden, Drohungen, Tröstungen und Verheißungen, in denen überall der Grundgedanke von der bevorstehenden Zukunft des Herrn hervortritt in beständiger Hinweisung auf das letzte Gericht, in welchem die treuen Knechte nach ihrem Kampf und Sieg mit ewiger Seligkeit belohnt und alle Feinde mit ewiger Verdammnis bestraft werden. Das alles im einzelnen näher auszuführen, gehört nicht zu unsrer Aufgabe, vielmehr besteht diese bloß darin, die einzelnen Aussagen über die Person Jesu Christi, wie sie uns teils als unmittelbare Selbstbezeichnungen Christi, teils als besondere Prädikate, welche ihm der Seher Johannes beilegt, entgegentreten. Auch über die streitige Frage, ob die Auslegung der Offenbarung Johannes als kirchengeschichtliche bezw. neuerdings als reichsgeschichtliche oder aber als zeitgeschichtliche die richtige sei, haben wir hier nicht zu entscheiden.

Gleich in dem briefartigen Eingang K. 1, 4, welcher Ähnlichkeit hat mit dem Eingang der paulinischen und andern apostolischen Briefe, wird

der zur Herrlichkeit erhöhte Jesus Christus von Johannes genannt: „der treue Zeuge, der Erstgeborene von den Toten und der Herrscher über die Könige der Erde". Die „Treue" ist die Zuverlässigkeit, die ihm als dem Wahrhaftigen eignet; ein zuverlässiger Zeuge ist er, nicht bloß, weil er in seinem verklärten Zustande die Erfüllung der Hoffnung aller Gläubigen gewährleistet, sondern hauptsächlich, weil durch ihn alle und jede göttliche Offenbarung geschieht, alle Weissagung den Propheten (19, 10) und gegenwärtig auch dem Seher Johannes, vermittelt und auch den Gemeinden mahnend, tröstend und strafend bezeugt wird. Der „Erstgeborene von den Toten" bedeutet im wesentlichen Sinne so viel als „der Erstling der Entschlafenen" (1. Kor. 15, 20), durch welchen Ausdruck die Auferstehung vom Tode zum neuen Leben an unsrer Stelle als eine Geburt erscheint; und weil er so der Erstgeborene von den Toten, der Gestorbene und Auferstandene ist, so gilt von ihm, dem Wiederkommenden, was als Grundgedanke des ganzen Buches (V. 7) hingestellt ist, daß ihm „die Herrschaft über alle Könige der Erde" zugehört, als dem König aller Könige, als welchen er sich in dem Gerichte der Zukunft bewähren wird.

Darauf wird nun der Erhöhte in folgender Weise geschildert V. 5: Dem, der uns liebt und uns erlöst hat von unsren Sünden durch sein Blut und hat uns gemacht zu einem Königtum, zu Priestern bei Gott, seinem Vater, ihm die Herrlichkeit und Macht in alle Zeiten.

Damit werden wir zuerst hingewiesen auf die große That der Erlösung in der Geschichte seines irdischen Lebens, auf die Reinigung von Schuld und Sünde durch sein Leiden und Sterben oder durch sein „Blut", wodurch er der Heiland der Sünder geworden ist. Die Worte „der uns liebt" beziehen sich nicht bloß auf die Vergangenheit, auf die Liebe, in welcher er sich für uns in den Tod dahingegeben hat, wie das „er hat uns erlöst", sondern sie wollen, weil in präsentischer Form gesprochen, die Gewißheit bezeugen, daß seine Liebe zu uns eine fortdauernde ist für die Gegenwart, wie für die Vergangenheit und für alle Zukunft, ähnlich 22, 17: „Die Braut tröstet und freut sich der Zukunft dessen, der sie liebt". Wenn es weiter von ihm heißt, daß er uns zum Königtum gemacht habe, so wird damit die königliche Herrscherwürde der Gläubigen ausgedrückt (V. 9; 17, 12 und Luk. 1, 33) und das Priestertum bei Gott, das er uns erworben, besteht darin, daß alle Gläubigen selbst unmittelbar zu Gott treten und sich ihm mit Leib und Seele opfern können im heiligen Dienst und Gehorsam für alle Zeiten, was der Apostel Paulus

„ihren vernünftigen Gottesdienst" nennt (Röm. 12, 1). Das alles ist das „königliche Priestertum" des Apostels Petrus nach 1. Petr. 2, 9.

V. 7 und 8 bilden eine Art von Proömium (Ankündigung), in welchem der Seher nach der Weise der alten Propheten (Am. 1, 2) die Summe seiner Weissagungen in einem prägnanten Spruche seinem Buche an die Sitze stellt und die volle Autorität des Namens Gottes, dessen Bote er ist, beifügt: Siehe, er kommt in den Wolken und es wird ihn jedes Auge sehen, und die, welche ihn durchstochen haben, und werden wehklagen über ihn alle Völker der Erde. Ja wahrlich. Amen. Ich bin das A und O, spricht der Herr, der da ist und der da war und der da kommt, der Allbeherrscher.

Der in den Wolken kommt, ist Christus. Dies ist das Thema, welches hier gleich nach seinen Hauptmomenten, wie sie in dem Buche weiter geschildert sind, dargestellt wird. Denn das Kommen des persönlichen Christus ist ein Kommen zum Gericht über seine Feinde. Dieses Kommen ist begleitet von „Wolken" (Matth. 26, 64); es bedeutet hier nicht bloß so viel als „vom Himmel herab", wie manche meinten, vielmehr erscheint der zum Gericht kommende Gott nach alttestamentlicher Anschauung als von Wolken umgeben (Ps. 97, 2; 18, 10; Nah. 1, 3), so daß jedes Auge, d. h. schlechthin alle, Gläubige wie Ungläubige, ihn sehen werden. Unter den letzteren werden zuerst besonders genannt „die Juden", welche zu seinem Tod am Kreuze mittelbar und unmittelbar mitgeholfen haben nach der Weissagung von Sach. 12, 10. Sie werden ihn „sehen", womit das wirkliche Anschauen des kommenden Christus ausgedrückt wird, in dem Sinne nämlich, daß bei dem Einbrechen des Gerichtes keine Buße mehr für seine Feinde möglich ist, und nur der Schrecken über die alsdann offenbar gewordene Sünde übrig bleibt. Sie werden daher „wehklagen" über seine ihnen Strafe drohende Ankunft, ein Ausdruck, der wohl auch die Juden mit umfassen kann, der aber hier nach dem Zusammenhang vornehmlich auf die antitheokratischen und antichristlichen Heiden geht. „Ja wahrlich. Amen." Darin liegt die doppelte Versicherung (griechisch und hebräisch), durch welche der Hauptsatz V. 7 bekräftigt wird, und die Worte V. 8: „Ich bin das A und das O, spricht der Herr Gott, der da ist und der da war und der da kommt", enthalten noch in feierlicher Form eine Verstärkung dieser Versicherung durch das Selbstzeugnis Gottes als des Ewigen, der zugleich der „Allbeherrscher" ist und der seine Weissagung V. 7 erfüllen wird.

V. 9—20 erzählen, wie dem Johannes in einer Vision der Befehl

von Christo erteilt worden ist, die ihm zu teil werdenden Offenbarungen niederzuschreiben und das Buch den sieben Gemeinden zuzusenden. Diese Gemeinden sind: Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea. Die ganze Stelle lautet:

„Ich, Johannes, euer Bruder und Mitgenosse in der Trübsal, und im Königtum und der Geduld in Jesus, war auf der Insel, genannt Patmos, um des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesus willen. Da ward ich im Geist am Tage des Herrn und hörte hinter mir eine gewaltige Stimme wie eine Trompete sprechen: was du siehst, schreibe in ein Buch und schicke es an die sieben Gemeinden." — — V. 12: „Und ich wandte mich, die Stimme zu sehen, die mit mir redete, und da ich mich wandte, sah ich sieben goldene Leuchter und mitten unter den Leuchtern einen gleich einem Menschensohn, angethan mit einem Mantel und gegürtet an der Brustmitte mit goldenem Gürtel. Sein Haupt aber und die Haare weiß, wie weiße Wolle, wie Schnee, und seine Augen wie eine Feuerflamme und seine Füße gleichwie im Ofen geglühtes Erz und seine Stimme wie das Rauschen großer Wasser. Und er hielt in seiner rechten Hand sieben Sterne und aus seinem Munde ging ein scharfes zweischneidiges Schwert und sein Angesicht war wie die Sonne leuchtet in ihrer Kraft. Und wie ich ihn sah, fiel ich ihm zu Füßen wie tot, und er legte seine Rechte auf mich und sprach: Fürchte dich nicht, ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige, ich war tot und siehe, ich bin lebendig in alle Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und der Hölle. Schreibe nun, was du gesehen, und was da ist und was kommt nach diesem, das Geheimnis der sieben Sterne, die du sahest auf meiner Rechten, und von den sieben goldenen Leuchtern: die sieben Sterne sind Engel der sieben Gemeinden und die sieben Leuchter sind die sieben Gemeinden."

Wir haben hier in V. 12—18 eine sinnbildliche Schilderung der ganzen Erscheinung des Herrn nach ihren einzelnen Zügen, wie sie dem Johannes zu teil geworden und wie sie für den Gesamtinhalt des Buches bedeutungsvoll ist. Johannes sieht zuerst sieben goldene Leuchter; diese Leuchter, den sieben Geistern Gottes entsprechend (1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6), stellen die von diesem einen Geist Erleuchteten, Angezündeten dar und sind (nach V. 20) ein Symbol der sieben Gemeinden, welche ihr Licht vom Herrn empfangen haben und fortwährend von dem Herrn erhalten werden, der mitten unter ihnen wandelt. Dieser in ihrer Mitte Wandelnde wird zwar nicht mit Namen genannt, aber deutlich gemacht durch die nähere Bezeichnung: ein einem Menschensohn Ähnlicher (Dan. 7, 13

und 10, 16), womit so viel gesagt werden will, als daß die göttliche Majestät der ganzen Erscheinung in der Gestalt der Menschensohnschaft zu erkennen war. Die Kleidung, in welcher der Herr erscheint, ist die erhöhte Pracht des Hohenpriesters und der Könige, ein Schmuck, der seine erhabene Würde bezeichnet. Er trägt einen bis auf die Füße wallenden Talar, in welchem einige ein Sinnbild der Welt (nach Weish. 18, 24), andere, welche sich die Farbe dieses Kleides weiß denken, ein Symbol der Reinheit sehen. Ein goldener Gürtel an der Brustmitte; die Bedeutung dieser Bezeichnung ist ungewiß; einige, wie Bengel und Kübel, wollen darin ein Bild der Ruhe nach überstandener Arbeit, andere ein Bild des himmlischen Lichtglanzes erkennen. Weißes Haupt und weiße Haare, welche weder die ihm eigene Heiligkeit, noch die himmlische Lichtnatur bezeichnen; vielmehr erscheint Christus damit in demselben göttlichen Glanze, in welchem Dan. 7, 9 den „Alten der Tage", d. h. den Ewigen, schaut, so daß dessen Ewigkeit mit der Weiße von Haupt und Haar symbolisiert wird. Seine Augen, wie eine Feuerflamme (19, 22; Dan. 10, 6), ein Merkmal, das wohl weniger die Heiligkeit, als die alles durchschauende Erkenntnis (Allwissenheit) darstellt. Seine Füße, gleich wie (im Ofen) geglühtes Erz, ein Sinnbild der alles niedertretenden Gewalt gegen unheilige Feinde im Gericht. Die Stimme wie das Rauschen großer Wasser (vgl. Dan. 10, 6 und Ez. 43, 2), womit die Gewalt der Stimme abgebildet werden soll. Er hält in seiner rechten Hand sieben Sterne. Diese sind entsprechend den sieben Leuchtern Lichtträger, d. h. solche, die von Christus erleuchtet sind und das erhaltene Licht weiter verbreiten. Gemeint sind damit (nach V. 20) die „Engel" der Gemeinden. Daß der Herr sie in seiner Rechten hält, will sagen, daß sie sein Eigentum sind und als solches von ihm gehalten und getragen werden, so daß sie niemand aus seiner Hand reißen kann. Das wird den Gläubigen zum Trost vorgehalten. Das scharfe, zweischneidige Schwert, das aus seinem Munde geht, ist nicht bloß von der die Gewissen schlagenden und richtenden Macht seines Wortes zu verstehen, sondern es ist, ähnlich wie die erzgeglühten Füße, eine dem visionären Bilde entsprechende plastische Darstellung der göttlichen Macht Christi überhaupt, nach welcher er mit dem Stabe seines Mundes den Gottlosen tötet (Jes. 11, 4 und 2. Thess. 2, 8). Aber über alles andere Leuchten und Glänzen, auch über das Licht des schneeweißen Haares und der erzgeglühten Füße leuchtet sein Angesicht, so daß die ganze Gestalt wie vom kräftigsten Sonnenglanz umgeben erscheint.

V. 17: Und wie ich ihn sah, fiel ich ihm zu Füßen, wie tot, und er legte seine Rechte auf mich und sprach. Zuerst wird in dieser Stelle die Kluft hervorgehoben, durch welche Christus und der sündige, sterbliche Mensch voneinander getrennt sind. Der Eindruck der Erscheinung des Herrn auf den Seher ist daher der des Schreckens und der Furcht, denn weil der Tod der Sünde Sold ist, kann kein sündiger Mensch vor Gott lebendig stehen. Einen ähnlichen Eindruck machen die Engelserscheinungen auf Daniel (8, 17 ff., 10, 8 ff.). Deshalb fiel Johannes beim Anblick der hehren Gestalt, gleich dem Petrus, der als sündiger Mensch die Nähe des das Meer beherrschenden Herrn auch nicht ertragen konnte, demselben zu Füßen, wie tot, aber der Herr wandte sich tröstend zu ihm und das Auflegen der Rechten ist beruhigendes Zeichen der durch das Wort gebrachten Hülfe. Sodann eröffnet der Herr seine tröstende Rede mit den Worten: „Fürchte dich nicht" und spricht: Ich bin der Erste und der Letzte. Dies ist sonst Bezeichnung Jehovahs als des Ewigen (Jes. 44, 6; 48, 12), sie wird hier von Christus auf sich selbst übertragen: er ist, wie der Vater, der persönlich Ewige, und der Lebendige, der da lebendig ist in alle Ewigkeit, Selbstbezeichnungen, in denen er sich ausdrücklich persönliche (reale) Präexistenz und Postexistenz zuschreibt.*) Ich bin der Lebendige, so konnte Jesus von sich

*) Diese Stellen, sowie die Selbstbezeichnungen Jesu 3, 14: „Der treue und wahrhaftige Zeuge, der Urgrund der Schöpfung" nötigen selbst Beyschlag, zu sagen (Neutest. Theol. II, S. 385 ff.): „Es finden sich (in der Apokalypse) auch einige gottheitliche Aussagen, die sich nicht aus einer erst auf Erden gewordenen göttlichen Herrlichkeit erklären lassen. Er führt dann zum Beweise dafür die oben genannten Stellen an, in denen er als der Erste und Letzte und als der in Ewigkeit Lebende, als der Urgrund der Schöpfung bezeichnet wird und findet weiter, „daß der Apokalyptiker ebenso wie Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefes Christus als ein präexistentes Mittelwesen zwischen Gott und Welt, Gott Menschheit angesehen hat, das — —, nachdem es die Weltschöpfung vermittelt, in der Fülle der Zeiten als Menschenkind und Davidssproß unter seinen Brüdern erschienen ist, um durch sein Leben, Sterben und Auferstehen sich ein ewiges Heilskönigtum über sie zu erwerben, mit einem Worte, daß auch der Apokalyptiker mit der in Jesu verwirklichten Messiasidee die Logosidee verbunden hat. Nur der Name fehlt hier noch für diese Idee. Aber auch dieser Name kommt nach. Kap. 19, 11 schildert der Sohn den auf weißem Roß in blutgefärbtem Gewand zum letzten Siege ausziehenden Christus und es liegt ihm an, in diesem entscheidenden Augenblick die ganze Majestät des Wiederkommenden hervorzuheben. Da heißt es von Christus, er habe «einen Namen, den nur er selbst weiß», d. h. einen Namen, den kein Mensch ausdenken kann, dessen Inhalt nur sein eigenes Selbstbewußtsein erschöpft und un-

sagen nicht bloß als der Auferstandene und als das Princip der Auferstehung, der für sich selbst und für andere den Tod überwunden, sondern auch, weil er an sich das wesentliche Leben ist, das nicht bloß in Ewigkeit währet, sondern auch von Ewigkeit stammt; und habe die Schlüssel des Todes und der Unterwelt; der Tod ist hier personifiziert und die Unterwelt ist der Ort, den man auf- und zuschließen kann, daher der Ausdruck „Schlüssel des Todes und der Unterwelt". Damit ist die Macht des Lebendigen, in alle Ewigkeit Lebenden ausgesprochen, mit der er die Seinigen von dem Tode erlösen und die Gottlosen zum ewigen oder andern Tod verdammen kann. Johannes soll durch alles das von seinem tötlichen Schrecken aufgerichtet und zugleich ermutigt werden, als Prophet das Zeugnis von der Majestät, von der Herrlichkeit des Herrn, die er selbst empfunden hat, den Gemeinden zu bringen.

Und nun folgen Kap. 2 und 3 die einzelnen Sendschreiben an die sieben Gemeinden in Kleinasien, die wir oben schon genannt haben. Wie verhält es sich mit diesen sieben Gemeinden? fragen wir. Ohne Zweifel sind doch damals auch noch andere christliche Gemeinden oder Gemeinschaften in Kleinasien vorhanden gewesen als diese sieben. Zur Beantwortung dieser Frage glauben wir, daß zwar die historischen Namen dieser Gemeinden festzuhalten und nicht zu bloßen Typen zu verflüchtigen sind, wie einige angenommen haben, daß aber diese sieben genannten Gemeinden die kleinasiatische Gesamtkirche überhaupt repräsentieren, daß in den an sie gerichteten Briefen die gesamte Kirche Christi angeschaut werden und daß diese Gemeinden in ihrem inneren Zustand zugleich Typen von

---

mittelbar darnach wird uns dieser Name genannt: «das Wort Gottes». Man hat das lediglich auf das in Christo kommende Richterwort gedeutet; aber abgesehen davon, daß das nicht dasteht, wäre der Name dann keineswegs ein so unergründlicher, unausdenklicher, wie vorher angedeutet worden. — — Man wird daher nicht zweifelhaft bleiben können, daß man auch hier, wie im Kolosser- und Hebräerbrief die Anwendung der Logosidee auf Jesum vor sich hat. So erst ist durch den Namen das ausgedrückt, was der Verfasser offenbar ausdrücken will, das tiefste Wesen des wiedererscheinenden, himmlischen Siegers; so erst ist dem Leser deutlich gemacht, daß in dem Wiederkommen Gott selbst kommt. Diese Präexistenzchristologie ist nun die Anwendung der Idee der ewigen Selbstoffenbarung auf die Person des Messias". Darin sieht aber Beyschlag „denselben Gedankensprung, daß vermöge der Hypostasierung jener Idee nicht daran gedacht wird, wie man beim Wiedererkennen derselben in der Person Jesu eine geschichtliche Person gleichsetzt mit etwas, das doch nicht Person ist, sondern eben Idee". So wird von Beyschlag die persönlich-reale Präexistenz, welche unzweifelhaft der biblische Wortsinn und Zusammenhang fordert, unter der unbegründeten Annahme eines „Gedankensprungs" in eine ideelle aufgelöst.

immer in der Kirche wiederkehrenden kirchlichen Charakteren sein müssen. Es sind aber nur sieben Gemeinden ausdrücklich genannt und zwar deshalb, weil die Siebenzahl in der Schrift, wohl mit Beziehung auf die Schöpfungstage, speciell auf das Ruhen Gottes am siebenten Tage, besondere symbolische Bedeutung hat. Daher denn auch sieben Siegel, sieben Posaunen, sieben Schalen, sieben Geister, sieben Hörner, sieben Augen, sieben Engel und sieben Donner genannt werden. Wenn wir nun diese sieben Sendschreiben noch etwas näher ins Auge fassen, so liegt es nicht in unserer Aufgabe, den ganzen Inhalt derselben im einzelnen zu erklären; wir beschränken uns vielmehr auf die eigentlichen Selbstbezeichnungen Jesu, wie sie in der Regel in den Prädikaten am Anfang und am Schluß derselben vorkommen und wie sie fast alle wörtlich aus der visionären Offenbarung (Kap. 1, 12—19) über die ganze Erscheinung des wiederkommenden Christus entnommen und jeweils dem inneren Zustand und Bedürfnis der einzelnen Gemeinden entsprechend sind. An der Spitze der sieben Gemeinden steht jeweils ein Engel, durch den die Briefe an dieselben zu vermitteln sind. Wer nun unter diesen sieben Engeln zu verstehen sei, darüber ist viel gestritten worden. Jedenfalls ist dabei nicht, wie einige meinen, an besondere Boten, Abgesandte aus den Gemeinden an Johannes, zu denken und eben so wenig an Personifikationen der Gemeinden, an den „personificierten Gemeindegeist“ *), oder in dem Sinne, daß die Engel die Gemeinden selbst sind, als „die lebendige Einheit, als ein Organismus, als der geistliche Leib“ **); alles das sind künstliche Deutungen, die durch nichts näher begründet sind. Allein richtig dürfte die gewöhnliche Erklärung sein, wonach unter den Engeln hier Gemeindehäupter, Vorsteher und Lehrer zu verstehen sind. Jede Gemeinde, sofern sie als ein charakteristisch eigentümlich in sich geschlossenes Ganze erscheint, hat auch, wie ihren besonderen Charakter, so auch irgend einen persönlichen Repräsentanten, und darum sind die Engel der Gemeinden, zunächst für damals, repräsentierende, führende, die Gemeinde vor dem Herrn darstellende Personen in hervorragender Stellung, d. h. eben Gemeindehäupter. Aber eben deshalb sind Vorsteher und Gemeinde aufs engste zusammen genommen, ihr geistliches Leben ist fast als eins gedacht, so daß die Aussagen, welche die Vorsteher für sich betreffen, und die, welche auf die Gemeinden gehen, oft nicht unterschieden werden können. Die Sendschreiben an die Gemeinden charakterisieren sich in der Eingangs-

*) de Wette und Lücke. — **) Düsterdieck.

formel als Selbstbezeichnungen des zu denselben redenden Christus durch die Worte: „So spricht der Herr". Den Inhalt der Briefe selbst bilden: Lob und Tadel, Darstellungen von gegenwärtigen oder zukünftigen Gefahren, Trübsalen und Leiden und demgemäß Mahnungen zur Buße, Tröstung, Warnung, Drohung je nach den dargelegten Umständen. Der Schluß ist immer zweiteilig und von ganz allgemeiner Beziehung, so daß die einzelnen Briefe allgemeine Bedeutung für alle sieben Gemeinden haben, denn die beiden Teile des Schlusses fordern immer „jeden, der Ohren hat" auf, auf die Rede des Geistes zu merken und weisen auf das Endziel, auf die Zukunft des Herrn und das damit verbundene Gericht hin.

Die Reihe dieser Sendschreiben eröffnet die Gemeinde zu Ephesus, denn Ephesus war die Metropole und Hauptstadt Kleinasiens, zugleich der Hauptsitz des altheidnischen Götzendienstes mit dem berühmten Tempel der Diana, und die Christengemeinde daselbst war die blühende Pflanzung des großen Heidenapostels, welche zuletzt in der besonderen Pflege des Johannes stand. Die Selbstbezeichnung des Herrn in diesem Eingang lautet: Der die sieben Sterne in seiner Rechten hält, der da wandelt unter den sieben goldenen Leuchtern (2, 1). Diese Bezeichnung des Herrn ist aus Kap. 1, 16 genommen, nur mit dem Unterschied, daß hier nach dem griechischen Wort im Grundtext, statt des „in seiner Rechten haltend" der prägnantere Ausdruck „festhaltend" (mit starker Hand), d. h. sie schützend und bewahrend, steht. Diese Selbstbezeichnung Christi ist allgemein zu fassen, denn sie drückt sein wesentliches Verhältnis zu allen Gemeinden, welche hier als Einheit zusammenzufassen sind, aus und steht deshalb passend an der Spitze der sieben Briefe. Im übrigen haben wir die Bedeutung dieser Prädikate im einzelnen schon oben zu 1, 13—16 näher erklärt, weshalb wir hier einfach darauf verweisen. Von majestätisch-feierlicher Bedeutung für alles Nachfolgende sind sowohl das „So spricht der Herr", als auch die Anfangsworte des Briefes: Ich weiß, ich kenne deine Werke u. s. w., welche sich in der einen oder anderen Form für alle Gemeinden wiederholen. So steht auf dem einen festen Grunde, den Gott in Christo gelegt hat, dieses Siegel: „der Herr kennt die Seinen!" Wie sollte der, welcher unter ihnen wandelt, und von dessen Licht die Sterne und Leuchter ihr Licht empfangen haben und der sie im Brennen und Leuchten unterhält, wie sollte der sie nicht kennen? Sein Kennen und Wissen ist im Zustande seiner Erhöhung, der hier überall festzuhalten ist, eine Allwissenheit und Allgegenwart; vor seinen allsehenden, alles durchdringenden Augen ist nichts verborgen, weder der äußere Zustand des

Lebens, noch das Innerste des Herzens, denn er ist der Herzenskündiger. Aber hier werden bloß „die Werke“ genannt, d. h. die echten, inhaltsvollen Werke, welche die Wahrheit des inneren Lebens beweisen und bewähren, die Früchte, nach denen der Herr fragt, wenn er kommt, um den Ertrag dessen, was sie in Wahrheit sind und thun, einzufordern. Die Gerichtsdrohung lautet: wo nicht, so komme ich zu dir und stoße deinen Leuchter von seiner Stelle. Es ist damit vorerst nur ein Wegrücken des Leuchters gemeint, so daß er nicht mehr unter den sieben steht, wie bisher. Von der letzten Zukunft Christi zum Gericht kann dies nicht verstanden werden, weil hier die Bedingung vorangestellt wird: „wo nicht“, d. h. wo die Gemeinde nicht Buße thut und zu den ersten Werken zurückkehrt, eine Möglichkeit, die hier noch offen gelassen wird; es ist also, wie 2, 16, eine besondere, vorläufige Gerichtsdrohung gemeint, welche mit seinem letzten Kommen zum Gericht zwar nicht identisch ist, aber doch zugleich vorherrschend auf den Abschluß im Endgericht drohend hinweist. Der Drohung folgt eine Verheißung für „den Überwinder“, zu einem Zeugnis dafür, daß die vorangehende Gerichtsdrohung heilsam wirken und die Gläubigen zum geduldigen Ausharren ermuntern soll.

V. 7 lautet diese: Dem Sieger will ich geben zu essen vom Baume des Lebens, der da ist im Paradiese Gottes, eine Verheißung, die in wechselndem Ausdruck am Schlusse aller sieben Briefe vorkommt. Das Siegen oder Überwinden bezeichnet das standhafte Ausharren der Gläubigen im Kampf mit allen widergöttlichen Mächten bis ans Ende. Dem Überwinder wird der Lohn der Seligkeit unter mancherlei Gestalt und Bild verheißen, hier als ein Essen vom Baume des Lebens. Dieser „Baum des Lebens“ ist das Gegenbild des mitten im irdischen Paradiese vorhanden gewesenen Lebensbaumes (1. Mos. 2, 9), der Lebensbaum in dem himmlischen Paradiese, auf der neuen Erde, dessen Früchte die seligen Bürger des neuen Jerusalems als Lohn der Seligkeit erquicken werden. Dieses Paradies heißt hier „Paradies Gottes“, weil Gott der Herr desselben ist, der, von welchem das neue Jerusalem herabkommt und von dessen Throne das neue Leben ausströmt. Aber wenn Christus sagt: „ich will zu essen geben u. s. w.“, wonach er selbst den Überwinder belohnt, so wird damit auf seine Mittlerstellung hingewiesen, vermöge der er selbst mit Gott auf seinem Thron sitzt und in dessen Gemeinschaft und Vollmacht das ewige Leben austeilt an alle Gläubigen.

Es folgt das Sendschreiben an die Gemeinde Smyrna (2, 8—11), und die Selbstbezeichnung Christi, die uns im Eingang entgegentritt, steht

in unmittelbarer Beziehung zu dem Inhalt des Briefes und entspricht der Ermahnung und Verheißung von V. 10 und 11; sie lautet (nach 1, 17): Ich bin der Erste und Letzte, der da tot war und ist lebendig geworden. Der unter mancherlei Bedrängnis auf Leiden und Tod verwiesenen Gemeinde stellt sich der Herr hier vor als den durch den Tod ins Leben hindurchgedrungenen Überwinder. Über diese Selbstbezeichnung haben wir oben V. 17 und 18 die nötige Erklärung gegeben; sie kehrt grade hier samt dem fürchte nichts, was dir von Leiden bevorsteht, am passendsten wieder; denn für die schwer heimgesuchte Märtyrergemeinde war das ein großer Trost, daß der Herr ihr sagen konnte: „Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige", als der, welcher vor Grundlegung der Welt beim Vater gelebt, der auch als der Menschgewordene vom Tode zum Leben auferstanden ist und eben damit Macht und Sieg in seiner Hand hat in alle Ewigkeit. Darum „fürchte nichts!" Für die zu tröstende Gemeinde ist hier keine Gerichtsdrohung am Schlusse angebracht, sondern nur die Verheißung für den Überwinder: Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir den Kranz des Lebens geben. „In diesen Worten", sagt Rieger, „geschieht eine so verschonende Ankündigung des Todes, daß man den Tod nicht mehr sieht, weil er vorwärts mit der aufgegebenen Treue und rückwärts mit der verheißenen Krone des Lebens wie bedeckt ist." Die „Krone", wie Luther übersetzt, ist hier nicht Königskrone, sondern Siegeskranz, hergenommen von den heidnischen Kampfspielen, wie bei Paulus 2. Tim. 2, 5; 4, 7 ff. als Lohn für alle bewährten Kämpfer. Dieser Verheißung ist für alle rechten Hörer des Wortes noch beigefügt: Der Sieger soll nicht geschädigt werden vom zweiten Tod. Der zweite Tod bezeichnet die ewige Verdammnis (20, 6. 14 und 21, 8) oder den ewigen Tod nach dem zeitlichen, von welchem alle Getreuen verschont bleiben werden in demselben Sinne, in welchem Johannes sagt: „wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben" (Joh. 11, 26). In dem Sendschreiben an die Gemeinde zu Pergamus (alte Hauptstadt in Mysien) lautet die Selbstbezeichnung Christi (2, 12—17): der das scharfe und zweischneidige Schwert hat, und statt: ich kenne deine Werke, heißt es hier: ich weiß, wo du wohnest. Pergamus war durch seinen Äskulaptempel (Äskulap = der Heilende) Sitz des Götzendienstes und wetteiferte darin mit dem Dianatempel zu Ephesus und dem Heiligtum des Apollo zu Delphi. In Pergamus allein hatte die Verfolgung der Christen, welche dem Satan zugeschrieben wird, (V. 10) es so weit gebracht, daß Märtyrerblut (Anti-

pas) vergossen wurde. Die Gemeinde selbst war in ihrem Kerne nicht angesteckt von den geschilderten Irrlehren (Bileamiten und Nikolaiten), sie hatte vielmehr nur gewisse Anhänger derselben in ihrer Mitte, aber es scheint, daß dieser gute Teil der Gemeinde in seinem Verhalten gegen diese falschen Lehrer lässig geworden, und deshalb wird er für das Umsichgreifen der verderblichen Lehre verantwortlich gemacht. Mit Bezug auf diese bedenkliche Vermischung von schlimmen Elementen mit den guten lautet die Selbstbezeichnung des Herrn mit Bezug auf 1, 16: der das scharfe zweischneidige Schwert hat, womit das Gericht über ein solches Ärgernis in der Gemeinde, wie es durch das Mitessen vom Götzenopfer und durch Unzucht gegeben wird, angekündigt ist. Die Gerichtsdrohung lautet: (V. 16): wo aber nicht (Buße gethan wird), so komme ich bald zu dir und streite mit ihnen mit dem Schwerte meines Mundes.

Diese Drohung gilt natürlich zunächst den genannten Irrlehrern, von welchen keine Umkehr zur Buße mehr zu erwarten ist; sodann aber doch auch der angeredeten Gemeinde selbst mit Bezug auf solche, welche mit den schlimmen Elementen verwickelt oder von ihnen angesteckt sind. Das Schwert des Mundes mag wohl noch ein geistliches Richten und Wiederbringen der Sünder durch das strafende Wort mit einschließen, aber doch sehen wir aus Kap. 19, 15; 21, daß aus dem Munde des Allmächtigen auch verderbende Strafurteile kommen. Die Verheißung an die Getreuen dagegen ist: Dem Sieger will ich geben vom verborgenen Manna und will ihm einen weißen Stein geben und darauf einen neuen Namen geschrieben, den niemand kennt, außer dem Empfänger. Als verfehlt erscheinen hier die Erklärungen des Manna von dem Abendmahl oder von den geistlichen Erquickungen und Tröstungen, welche den Gläubigen schon während ihres Kampfes zu teil werden, oder als Bild der göttlichen Gnade im allgemeinen. Das Ganze ist unstreitig eine bildliche Darstellung zukünftiger Seligkeit und Herrlichkeit. Das „Manna" bezeichnet himmlische, göttliche Speise, Himmelsbrot, statt des sündlichen Genusses vom Götzenopfer, eine Speise ähnlich der Frucht vom Baum des Lebens (V. 7). „Verborgen" ist dieses Manna, weil es erst in der zukünftigen Herrlichkeit aus dem Genusse selbst offenbar werden wird. Was der „weiße Stein" bedeuten soll, weiß man nicht gewiß. Es sind viele, zum Teil seltsame Erklärungen darüber gegeben worden. Am wahrscheinlichsten erscheint die Herleitung vom Gerichtsverfahren der Griechen, wo auf weiße (oder schwarze) Täfelchen die lossprechenden und verurteilenden Stimmen abgegeben wurden; danach wäre die Bedeutung des weißen Steins

„Freisprechungsstein", wie z. B. Kübel erklärt. Die weiße Farbe des Steins bildet hiernach den Glanz des Sieges ab und entspricht dem reinen Wesen der Seligen. Den eigentlichen Wert aber giebt dem Stein erst seine Inschrift: der neue Name, der dem Sieger von Christus verliehen wird, ein Name, den niemand weiß, außer wer ihn empfängt. Dieser neue Name ist nach der Ansicht der meisten Ausleger der eigene Name des Siegers selbst, weil er die neue, erst im zukünftigen Leben offenbar werdende Herrlichkeit der Gläubigen bezeichnet und nur in der eigenen Erfahrung sich kundgiebt.

In dem Sendschreiben an die Gemeinde Thyatira (2, 18—29) lautet die Selbstbezeichnung Christi: So spricht der Sohn Gottes, der Augen hat wie eine Feuerflamme und dessen Füße gleich Erz sind. Christus, welcher nach 1, 13 wie einem Menschen ähnlich erscheint, nennt sich hier „der Sohn Gottes", mit Beziehung auf V. 27 und 28, wo seine richterliche Macht und Herrlichkeit, die er vom Vater empfangen, hervorgehoben wird. Die Erklärung von Flammenaugen und Füßen wie Erz, siehe zu 1, 14—15. Bei der Gerichtsandrohung über die zur Unzucht und zum Essen von Götzenopfer verführerische Isabel (irgend ein Weib, welches vorgiebt, eine Prophetin zu sein und daher als eine neue Isabel bezeichnet wird) sind bedeutungsvoll die Worte V. 23: alle Gemeinden sollen erkennen, daß ich es bin, der Herzen und Nieren erforscht, denn im Gericht offenbart sich der Sohn Gottes als Herzenskündiger, ein tief einschneidender Titel, der im Alten Testament nur von Gott gebraucht ist, im Neuen Testament aber auch ebenso dem Sohne zukommt, daher hier die nachdrückliche Bezeichnung der Person, von welcher so Großes ausgesagt wird, und die als Sohn Gottes auch die göttliche Eigenschaft besitzt, welche ihn zur Vollziehung des Gerichts befähigt, nämlich die, das tiefste Innere des Menschen zu durchschauen. Das Gericht entscheidet „nach den Werken eines Jeden", wobei zunächst an die von der falschen Prophetin gelehrten und geübten Werke zu denken ist. Den „übrigen in Thyatira", d. h. denjenigen, welche von dem Sauerteig der Nikolaiten nicht angesteckt sind, will der Herr „keine weitere Last auflegen"; damit ist aber nicht gemeint, wie einige wollen, eine weitere Beschränkung der Freiheit durch engere Grenzen in Betreff von Unzucht und Götzenopferessen (unter Berufung auf das Aposteldekret), was hier offenbar eingetragen ist, vielmehr bezeichnet die „weitere Last" nichts anderes als weitere Gerichte (durch Leiden) außer denen, die sie bisher schon zu tragen hatten. Der Schluß des Briefes enthält wieder die Verheißung für den Überwinder

(der treu bewahrt, was er hat, V. 25): Und wer da siegt und an meinen Werken hält, dem will ich die Macht geben über die Heiden und er wird sie weiden mit eisernem Stabe, wie man Töpfergeschirr zusammenschlägt, wie auch ich es empfangen habe von meinem Vater und ich will ihm den Morgenstern geben. Der wesentliche Sinn dieser Verheißung ist der Anteil der Getreuen an der bei der Zukunft des Herrn sich offenbarenden Sieger-, Richter- und Königsherrlichkeit, namentlich gegenüber den Feinden. Wie der Sohn vom Vater die Gewalt über die Heiden empfangen hat, so werden die Gläubigen von ihm zur Teilnahme an derselben Macht erhoben werden. Dem Überwinder wird damit verheißen, daß er sie weide mit eisernem Stabe, wie man Töpfergeschirr zusammenschlägt, d. h. er wird sie regieren mit unüberwindlichem Scepter sowohl zum Niederschmettern der widerstrebenden Gewalt der Feinde, als zur machtvollen Beschützung der unter seiner Fahne sich sammelnden Gläubigen. Dazu kommt noch „der Morgenstern", den er dem Überwinder zu geben verheißt. Bei diesem Morgenstern ist weder an den Teufel zu denken, noch an den babylonischen König der Welt, noch an Christus selbst, wie verschiedene Erklärer annehmen, vielmehr ist darunter zu verstehen die himmlische Herrlichkeit, an welcher der Überwinder teil haben soll. Kap. 3, 1—6: das Sendschreiben an die Gemeinde zu Sardes, der alten Hauptstadt in Lydien. Die Selbstbezeichnung an diese Gemeinde lautet: Der da hat die sieben Geister Gottes und die sieben Sterne. Die sieben Geister, welche der kommende Herr hat, sind als Einheit zu fassen, als der Geist Gottes oder der Heilige Geist als die in den Gemeinden (auch diese als Einheit gefaßt) waltende, göttliche Lebenskraft. Christus, als der Sohn Gottes, hat auch den Geist Gottes als des Vaters, und darum bezeichnet er sich hier als den, welcher die göttliche Kraftquelle der Gemeinden ist und welcher so in denselben fortwährend waltet, die sieben Geister als seinen Geist sendend, durch denselben weckend, drohend, strafend und verheißend. Mit dem zweiten Ausdruck, den sieben Sternen, die er in seiner Hand hat, deutet er an, daß er, dem schlafenden Gemeindehirten gegenüber, der über sie verfügende Herr ist. Es ist also damit nichts Einzelnes (etwa die Allwissenheit), sondern etwas Allgemeines, Principielles von Christo und seinem Verhältnis zu den Gemeinden ausgesagt. Die Gemeinde geht mit dem größten Teil ihrer Glieder dem geistlichen Absterben entgegen, darum trifft sie scharfer Tadel als Weckruf zur Buße.

Die dem Sieger erteilte Verheißung lautet: Der Sieger wird

solchergestalt angethan werden mit weißen Kleidern und ich werde seinen Namen nimmermehr auslöschen aus dem Buche des Lebens und werde seinen Namen bekennen vor meinem Vater und vor seinen Engeln.

Die Verheißung des Lohnes knüpft an das Bild von den weißen Kleidern V. 4 mit dem „solchergestalt" an; es sind dies Lichtkleider und sie stellen die Überwinder dar, wie sie einst im Schmucke der Heiligkeit und Gerechtigkeit erscheinen werden. Das zweite Bild vom „Buche des Lebens" ist hergenommen von Listen, welche die Obrigkeiten führten und in welchen die verstorbenen Bürger gestrichen wurden, also die Bürgerliste des Reiches Gottes. In diesen werden die Treugebliebenen und würdig Wandelnden nicht ausgetilgt, sondern sie empfangen den himmlischen Gnadenlohn des ewig seligen Lebens. Die dritte Verheißung: und werde seinen Namen bekennen u. s. w., hat den Sinn, daß der als Richter sprechende Herr den im Buche des Lebens verzeichneten Namen des Überwinders als den Namen eines ihm Angehörigen und deshalb an der Herrlichkeit seines Reiches Teilhabenden betrachten und bekennen werde.

In dem Sendschreiben an die Gemeinde Philadelphia (Stadt in Lydien) lautet die Selbstbezeichnung Christi V. 7 also: So spricht der Heilige, der Wahrhaftige, der den Schlüssel Davids hat, der da öffnet, daß niemand wieder schließen, und schließt, daß niemand wieder öffnen wird. Obwohl diese Selbstbezeichnung in ihren einzelnen Momenten nicht unmittelbar aus obiger Schilderung (V. 1, 12 ff.) entnommen ist, ist doch der wesentliche Sinn derselben kein anderer, als wie er jener Darstellung entspricht, nur in der eigentümlichen Weise, daß er durch den Gegensatz gegen das falsche Judentum modificiert ist. Im Gegensatz gegen die Synagoge der Juden, die hier Synagoge des Satans heißt, und deren Leute im Geiste der Lüge Christum verwerfen und lästern, wird derselbe dargestellt als der schlechthin „Heilige", in dem allgemeinen sittlichen Sinn des Wortes, in welchem Gott selbst der Heilige heißt; er ist der „Wahrhaftige" in demselben Sinne, in welchem er der zuverlässige Wahrheitszeuge genannt wird. Beide Ausdrücke: der Heilige und der Wahrhaftige, sind nicht, wie einige wollen, zusammenzuziehen, denn jeder hat seine eigene, selbständige Bedeutung. Und die Bedeutung des Wahrhaftigen ist nicht bloß die des nicht Lügenden überhaupt, sondern die des wirklich echten Herrn und Erben der wahren Theokratie im Gegensatz gegen die Lästerungen der Juden. Der Schlüssel Davids, den der Herr hat, ist nicht der Schlüssel zum Hause Davids,

wie einige meinen, sondern der Schlüssel, den David hat. Daher erscheint Christus hier in einer Reihe mit dem König David selbst, als Erbe seines Königtums (5, 5; 20 und Luk. 1, 32), als derjenige, welcher Eigentumsrecht hat und Herr ist in dem davidischen Reiche, als ein neuer David, von dem und von dessen Reich der alte David nur ein weissagendes Vorbild war. Dieser neue David hat als Eigentumsherr zugleich das Verfügungsrecht über Eintritt und Ausschluß in das Haus, er kann dasselbe aufschließen und zuschließen, was hier den feindseligen Juden gegenüber geltend gemacht wird. Die Schlußverheißung für den treuen Überwinder lautet: Ich will ihn zur Säule im Tempel meines Gottes machen und er wird nimmermehr herauskommen und ich werde auf ihn schreiben den Namen der Stadt meines Gottes, des neuen Jerusalem, das vom Himmel herabkommt von meinem Gott her, und meinen neuen Namen. Als Tempel ist hier die ganze Gemeinschaft der vollendeten Gläubigen gedacht und zwar als Mittelpunkt des neuen Jerusalems. So wie ein jeder Christ ein lebendiger Stein im Bau des Tempels sein soll, so wird hier dem Überwinder verheißen, daß er ein „Pfeiler", d. h. eine starke, den ganzen Bau mittragende Stütze sein soll, und wenn noch hinzugefügt wird, daß „er nimmermehr herauskommen soll", so wird damit gesagt, teils, daß er ein feststehendes, nicht mehr zu verdrängendes Glied des Reiches Gottes, teils, daß er eine Zierde, ja ein Träger des Lebens in demselben sei. Das Bild des Pfeilers wird noch weiter ausgemalt: wie Säulen und Altäre oft Inschriften tragen, so trägt auch dieser Pfeiler drei solcher Inschriften, als erste „den Namen Gottes", welcher die ewige Zugehörigkeit an Gott ausspricht, als zweite „den Namen der Stadt Gottes", womit das Bürgerrecht in dieser kommenden Stadt bezeichnet wird, und als dritte „den eigenen neuen Namen" des redenden Herrn, wie er 19, 12 genannt ist und die Zugehörigkeit an Christus in seiner neuen himmlischen Herrlichkeit ausdrückt. Und wenn nun so der Name des Herrn (Christus) neben den Namen Gottes und des neuen Jerusalems gestellt wird, und wenn er selbst von sich aussagt: Ich will ihn machen (zum Pfeiler) und ich will auf ihn schreiben, so giebt er sich damit selbst als den ewigen König des Himmelreichs zu erkennen.

Das Sendschreiben an die Gemeinde Laodicea in Phrygien 3, 14—22 hat die Selbstbezeichnung: So spricht der Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge, der Urgrund der Schöpfung. Um seinem Wort an die in Trägheit, fleischliche Sicherheit und hochmütige Selbstgenügsamkeit versunkene

Gemeinde den erforderlichen Nachdruck zu geben, stellt der Herr hier die ganze Majestät seiner Person voran mit dem hebräischen Ausdruck „der Amen", und dem griechischen „der treue und wahrhaftige Zeuge", welche beide dem Sinne nach gleichbedeutend sind und die unzweifelhafte Gewißheit dessen bezeugen, was der Herr dieser Gemeinde zu sagen hat. Der Amen bezeichnet den Sohn Gottes als den, bei welchem Wesen und Wort sich absolut decken, in welchem alle Verheißungen erfüllt sind. Der treue Zeuge ist der unbedingt zuverlässige Zeuge, durch den alle und jede Offenbarung geschieht, der auch dem Seher Johannes seine Weissagung vermittelt und dessen ganzes Lebenswerk bis zu seinem Tode die Wahrheit seines Wortes verbürgt, und der wahrhaftige Zeuge heißt er, weil er die persönliche, selbständige Wahrheit und eben deshalb der wirkliche und echte Zeuge ist, der diesen Namen im höchsten Maße verdient. Außerdem bezeichnet er sich noch als den Urgrund der Schöpfung (Luther: Anfang der Kreatur Gottes). Diese Worte sind verschieden gedeutet worden, unrichtig als Fürst der Schöpfung oder als Stifter der Kirche oder als Begründer der neuen geistlichen und einstig-vollendeten Schöpfung, oder als gleichbedeutend mit Erstgeborener von den Toten, in dem Sinne, daß Christus das erste Geschöpf sein sollte. Aber wie könnten ihn, wenn er bloßes Geschöpf wäre, alle Geschöpfe im Himmel und auf Erden anbeten? Alle diese Auslegungen sind subjektive Deutungen und treffen den Sinn der Worte Jesu nicht. Schon in der Bezeichnung des Herrn als das A und O, des Ersten und des Letzten, d. h. des Ewigen, liegt notwendig enthalten, daß Christus der Ursprung der Schöpfung ist. Aber auch sonst ist das die Grundanschauung von Christo sowohl in der Offenbarung Johannis als auch in jedem andern Buch des Neuen Testaments, wo er immer als Realprincip und Mittler der Weltschöpfung aufgefaßt ist. Schon V. 16 wird der Gemeinde das vorläufige Gericht angekündigt: So nun, weil du lau bist und weder warm (eigentlich heiß) noch kalt, will ich dich ausspeien aus meinem Munde. Mit der Eigenschaft lau wird die Halbheit und Unentschiedenheit in dem Verhältnis zum Herrn, das Hinken auf beiden Seiten, der Zweiherrendienst bezeichnet, welcher keinen der beiden Herren ganz annehmen und ganz verwerfen will, eine Halbheit, mit welcher immer innere Unlauterkeit, Trägheit und Selbstverblendung verbunden zu sein pflegen. An einem solchen heuchlerischen Wesen hat der Herr das größte Mißfallen, er empfindet gleichsam Ekel vor demselben, daher der Ausdruck „ausspeien aus meinem Munde", womit das stärkste Verwerfungsurteil ausgesprochen wird über unwürdige Gemeinden, es sei denn, daß sie

noch den Ruf zur Buße annehmen. Der Brief schließt zuerst mit einem Weckruf an die Gemeinde V. 20: Siehe, ich stehe vor der Thüre und klopfe an; wer meine Stimme hört und die Thüre aufmacht, zu dem werde ich eingehen und mit ihm Mahlzeit halten und er mit mir.

Diese Worte sind durchaus im eschatologischen Sinn zu fassen als Ankündigung der Parusie, und sie bedeuten im wesentlichen dasselbe wie das „ich komme bald". Das „ich stehe vor der Thür und klopfe an" ist deshalb nicht bildlich zu verstehen von dem Kommen des Herrn im Geist, das im Wort oder in besonderen Lebensschickungen im Diesseits, in immer neu erfolgenden Mahnungen und Einladungen des Herrn geschieht, wobei dann die Thür des Herzens verstanden wird (so mehrere ältere und neuere Ausleger). Dagegen spricht schon der ganze Zusammenhang, in welchem die Worte hier stehen. Der richtige Sinn ist also: die Zukunft des Herrn steht schon vor der Thür, und dieser will, daß auch die Gemeinde Laodicea sich anschicke, ihn würdig zu empfangen, damit er nicht über sie kommen müsse im Gericht. Die „Mahlzeit", welche der Herr mit der Gemeinde halten will, bezeichnet (nach Joh. 17, 24; Kol. 3, 4) die selige Glaubensgemeinschaft mit dem Herrn schon in diesem Leben, so daß hier nicht an das Bild vom Hochzeitsmahl zu denken ist, wie es von einigen Auslegern aus dem Hohenlied (5, 2) herübergenommen wird.

Die Schlußverheißung ist: Wer überwindet, dem werde ich verleihen, mit mir auf meinem Throne zu sitzen, wie ich überwunden habe und mich gesetzt zu meinem Vater auf seinen Thron. Damit wird dem Sieger der Anteil an der königlichen Herrschaft Christi im vollendeten Reich Gottes verheißen, wie er sie selbst durch seine Himmelfahrt erhalten hat. Nach 22, 1 ist der Thron Gottes und des Lammes ein und derselbe und die Herrlichkeit der Überwinder ist darum die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn. In dieser großartigen Verheißung am Schlusse der sieben Sendschreiben werden alle anderen Verheißungen zusammengefaßt, wie sie auf das letzte und höchste Ziel aller christlichen Hoffnung gerichtet sind.

Nach diesen Selbstbezeichnungen der Person Jesu Christi durch eine Reihe von verschiedenen Prädikaten, die er sich beilegt, haben wir noch einige Bezeichnungen zu betrachten, mit denen der Seher Johannes selbst ihn schildert. Die wichtigste derselben ist ohne Zweifel als stehende Anschauungsform, unter welcher ihm Jesus erscheint, das Bild des Lammes, welches nicht weniger als neunundzwanzigmal in dem Buche vorkommt und

welches uns recht eigentlich in den Mittelpunkt der johanneischen Anschauung von Christi Person und Werk versetzt. Diese Bezeichnung Christi als Lamm ist eigentümlich johanneisch. Auch in dem Evangelium kommt dieselbe vor, nur mit dem Unterschied, daß in der Offenbarung die Diminutivform Lämmlein ohne die nähere Bestimmung „des Gottes" oft mit dem Zusatz „das geschlachtete", und im Evangelium (1, 29; 36) „das Lamm Gottes" steht. Aus der absichtlich gewählten Form „Lämmlein" erhellt, daß dabei nicht, wie einige wollen, an das Passahlamm, oder nach Ritschl an eine Kombination des Passahlammes mit dem Bundesopfer zu denken ist, wobei er sogar den Opferakt in den Himmel versetzt, sondern an die Weissagung Jes. 53, 7, so daß dadurch der stille, gehorsame und unschuldige Dulder dargestellt wird. Unrichtig ist auch die Ansicht, daß die Diminutivform (Lämmlein) die kurze Lebensdauer des Herrn im Vergleich mit dem hohen Alter der Ältesten anzeigen soll, sowie die, daß letzteres von dem männlichen Stamm abzuleiten sei, denn in dem Diminutivum ist eine ausschließliche Bestimmung des Geschlechtes nicht enthalten. Diese Form ist gewählt, um den Kontrast zwischen dem angekündigten Löwen und der sich hier darbietenden Gestalt des Lämmleins zu verstärken. „So groß übrigens auch der Gegensatz des «Löwen» und «des Lämmleins» erscheint, so ist doch eine tiefe Harmonie der beiden Anschauungen vorhanden, denn wie das V. 5 vorausgesetzte Kämpfen des Löwen, d. h. sein geduldiges Leiden und Sterben, mit dem Geschlachtetwerden des Lämmleins zusammenfällt, so ist andrerseits auch der errungene Sieg des Löwen, welcher in der Auferstehung offenbar geworden, an dem Lämmlein wahrzunehmen, in dem es als ein geschlachtetes dasteht, denn dieses dastehen läßt das Lämmlein als ein lebendiges deutlich erkennen, während es zugleich „als wie geschlachtet", als ein solches erscheint, das vormals zur Schlachtbank geführt und getötet ist." *)

Die erste Hauptstelle, in der diese Bezeichnung vorkommt, ist Kap. 5, 6—13. Da lesen wir: Und ich sah inmitten des Thrones und der vier Tiere und der Ältesten ein Lamm stehen, als wie geschlachtet, mit sieben Hörnern und sieben Augen, das sind die sieben Geister Gottes, ausgesandt auf die ganze Erde, und es trat herzu und empfing es (das Buch mit den sieben Siegeln) aus der Rechten dessen, der auf dem Throne saß. Und wie es das Buch nahm, fielen die vier Tiere und die vierundzwanzig Äl-

*) Düsterdieck.

testen nieder vor dem Lamm; jeder hatte eine Cither und goldene Schalen mit Weihrauch, das sind die Gebete der Heiligen. Und sie sangen ein neues Lied, also: Würdig bist du zu nehmen das Buch und zu öffnen seine Siegel, denn du wardst geschlachtet und hast für Gott erkauft durch dein Blut Leute von jedem Stamm und Sprache und Volk und Nation und hast sie unserm Gott gemacht zu einem Königtum und zu Priestern, und sie werden herrschen auf Erden. Der Inhalt des siebenfach versiegelten Buches sind die Ratschlüsse des göttlichen Regiments und die Versieglung desselben bedeutet ein tief verborgenes Geheimnis, welches nur durch eine besondere göttliche Offenbarung gelöst werden kann, aber in diesem „Lösen" liegt enthalten, daß die Rätsel der Zukunft nicht bloß erschaut, sondern auch thatsächlich in der Weltgeschichte ausgeführt werden. Wer soll diese Lösung des Buches geben? Da steht mitten zwischen dem Thron und den Cherubim und den vierundzwanzig Ältesten ein Lamm, als wie geschlachtet, so daß die Spuren davon noch an ihm wahrzunehmen sind. Das Lamm hat „sieben Hörner" als Symbol der vollkommenen Macht, und „sieben Augen", das sind die sieben Geister Gottes als Symbol der alles durchschauenden Erkenntnis Christi. Tiefbetrübt darüber, daß niemand im Himmel und auf Erden und unter der Erde das versiegelte Buch zu eröffnen vermöge, erhält der Seher von einem der Ältesten den Trost, daß das Lämmlein in der Mitte des himmlischen Kreises das Buch öffnen und dessen Inhalt deuten könne. Dieses nimmt daher das Buch aus Gottes Hand und wird dabei gepriesen von einem Jubel aller Kreaturen im Himmel und auf Erden und unter der Erde: Würdig ist das Lamm, das geschlachtet ist, zu nehmen Gewalt und Reichtum und Weisheit und Stärke und Ehre und Preis und Segen, also ganz mit demselben Lobpreis, wie er vorher (V. 11) Gott selbst dargebracht worden ist. Dem Lamm wird somit gleiche Ehre und gleiche Anbetung wie Gott selber dargebracht, und was es gethan hat und noch thut (in Werken der Erlösung), das geht die ganze Welt an (daher „die Geister ausgesandt sind auf die ganze Erde"). In der Vision V. 9—12 schaut sodann der Seher eine unzählbare Schar aus jeglichem Volk und allen Stämmen und Zungen. Im Gegensatz zu der bestimmten Zahl von 144 000 aus Israel (V. 4) werden hier alle Völker und Stämme, Heiden und Juden, kurz die Menschen in ihrer Gesamtheit, genannt. Ihr Stehen vor dem Thore Gottes und des Lammes bezeichnet die ewige Gemeinschaft mit Gott und dem Lamme und die im Versöhnungsblut des Lammes gewaschenen und ge-

bleichten Kleider und die Palmzweige in den Händen stellen die festlichen Freuden und die himmlische Herrlichkeit der Vollendeten dar. Sie lobsingen als solche und schreiben ihre Seligkeit ihrem Gott, der auf dem Thron sitzt, als Urheber, und dem Lamme als Mittler zu, nachdem sie aus der letzten großen Drangsal entrommen und vor Gottes Angesicht gelangt sind. Gott wohnt über ihnen als Gegenstand ihrer Verehrung und als ihr mächtiger Beschützer, und das Lamm, das inmitten des Thrones sitzt, wird, wie ein guter Hirte, sie weiden, d. h. aus dem Reichtum seines göttlichen Lebens sie stets erquicken und beglücken und zu immer höherem und reinerem Genuß des ewigen Lebens führen: sie werden nicht mehr hungern und dürsten, noch wird die Sonne auf sie fallen, noch irgend Hitze; denn das Lamm — wird sie weiden und sie leiten zu Wasserquellen des Lebens, und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen.

Ferner in Kap. 12, 10—11 feiert eine himmlische Stimme den Sieg Christi über den Widersacher seines Reiches (Satan), den „Verkläger", der die Menschen fort und fort um ihr Heil zu bringen sucht, ja auch mit einem gewissen Recht um der Sünde willen sie anficht; was Luk. 10, 18, Joh. 12, 31 und 1. Joh. 3, 8 in eigentlicher Rede gesagt ist, das wird hier visionär-bildlich dargestellt. Das „Heil" in dem specifisch christlichen Sinne, wie „das Reich", die königliche Herrschaft, und „die Macht", wie sie sich besonders in dem Schaffen und Mitteilen des Heils zu erkennen giebt, ist jetzt, nachdem der Drache im Himmel überwunden, unseres Gottes geworden, das Heil, sofern dasselbe gleichsam von Gott zu seiner eigenen Sache gemacht ist, und die Macht, so daß es nicht mehr angefochten und beeinträchtigt werden kann durch die bis dahin ungebrochene Macht des Drachen, und die Vollmacht seines Gesalbten (Christus), weil sie die bestimmte, Christo als solchem, in seinem Amt und Auftrag liegende, Machtvollkommenheit ist. Christi Sieg ist aber auch der Sieg seiner Gläubigen auf Erden, weil das Lämmlein sein Blut für sie vergossen und weil sie das Zeugnis von Christo treu bewahrt haben (alles von der Vollendung aus angeschaut). Die Stelle Kap. 6, 12—17 (sechstes Siegelgesicht) enthält zuerst im Anschluß an Matth. 24, 7 und 29 die geweissagten Vorzeichen der Zukunft des Herrn und dann den unmittelbaren Eintritt des Gerichtstages selbst, den manche fälschlich bald von der Zerstörung Jerusalems, bald von großen Umwälzungen im politischen und kirchlichen Leben gedeutet haben, und V. 15—16 wird dann der Eindruck geschildert, den der nahe Anbruch des großen Gerichtstages (Zorngericht des Lammes) auf die

ungläubige Welt macht. Die besondere Klassifikation der Menschen, wie sie hier aufgeführt werden, von den Königen und Gewaltigen bis zu den Sklaven, will ausdrücken, daß keinerlei irdische Größe oder Macht, auf die sich früher die trotzige Sicherheit gründete, irgend welchen Schutz vor dem Gericht gewähren könne. Sie alle müssen jetzt die Majestät des zum Gerichte kommenden Herrn erkennen, den sie vorher verkannt haben, und müssen empfinden, daß das geschlachtete Lamm zur Würde des Weltrichters emporgestiegen ist, weshalb sie in der Verzweiflung vergeblich Schutz suchen in den Bergen und Felsen.

In Kap. 13, 8 erscheint das Buch des Lebens als dem geschlachteten Lamme gehörig, in welchem von Ewigkeit her die Namen der Gläubigen geschrieben sind; diese bilden den Gegensatz zu denjenigen, welche den Drachen (das Tier oder den Gott dieser Welt) anbeteten.

Kap. 17, 12—14. Unter den „zehn Hörnern", die der Seher Johannes geschaut hat, sind zehn letzte Könige gemeint, welche einen antichristlichen Staatenbund bilden, welche zwar noch kein Königreich empfangen, aber eine Macht wie Könige auf kurze Zeit erhalten haben. Sie haben einerlei Sinn und Meinung mit dem Tier, welches aus dem Abgrund mit teuflischer Gewalt aufsteigen wird, und machen gemeinschaftliche Sache mit ihm. Sie werden mit dem Tier gegen das Lamm streiten, aber dieses wird sie besiegen, denn es ist „der Herr der Herren und der König der Könige".

Kap. 19, 6—9. Nachdem die große Hure, die antichristliche Stadt Babel, gefallen und damit der göttliche Sieg über die dem Satan dienstbaren Weltmächte errungen war, da erschallen himmlische Lobgesänge auf Gott, den Allbeherrscher, und weisen bereits hin auf „die Hochzeit des Lammes". Unter diesem Bilde wird die Vollziehung der vollkommensten, innigsten Gemeinschaft Christi mit seiner Gemeinde dargestellt ist. Christus ist der Bräutigam und die Gemeinde ist seine Braut. Die weißen, linnenen Kleider symbolisieren „die Rechtthaten der Heiligen", d. h. den unschuldigen, gerechten und reinen Zustand der Gemeinde, die er mit seinen Blut erkauft und die dafür im Gehorsam gegen sein Wort, in der Geduld und Treue bis zum Tod sich bewährt hat. Damit hat sie sich bereitet, um zur vollendeten Gemeinschaft mit dem Herrn eingeführt zu werden. Hier kommt der Begriff der Gemeinde nicht mehr bloß, wie in den sieben Sendschreiben, im Sinne der Einzelgemeinde, sondern in dem der Gesamtgemeinde vor, wie sie von dem wiederkommenden Christus als reine Braut zur Hochzeit, d. h. zu der vollendeten seligen Gemeinschaft, heimgeführt

wird. Dabei tritt übrigens durch das „es ward ihr gegeben" die von Gott geschenkte Gnade als letzter Grund und Quell der den Heiligen eigenen Rechtthaten bedeutungsvoll hervor.

Außerdem sind in der Apokalypse noch einige andere Prädikate genannt, in welcher der Seher den erhöhten Christus nach der einen oder andern Seite näher bezeichnet. So schaut er, im Geiste auf die Erde getragen (17, 3), in der Vision Kap. 19, 11—16 den Himmel, als die Wohn- und Thronstätte Gottes, aufgethan und erblickt Christus unter dem Bilde eines Reiters auf weißem Pferde, wie er mit den Seinigen zum Endgericht auszieht. Die ganze Gestalt ist die eines Kriegers und zwar die eines in Siegesgewißheit triumphierenden Kriegers, denn die weiße Farbe bedeutet Sieg (6, 2). Der Reiter führt die Namen „treu und wahrhaftig", treu nämlich in Erfüllung all seiner Verheißungen, und wahrhaftig, weil er nun in der That beweisen wird, daß das Wort seiner Weissagung wahr ist. Er richtet und streitet mit Gerechtigkeit, d. h. nach Jes. 11, 3 „nach dem Anblick seiner Augen und nach dem Hören seiner Ohren"; richten und streiten ist hier dasselbe, nur daß zu dem letzteren noch das Moment des Sieges hinzukommt. Seine Augen sind Feuerflamme, Sinnbild der alles durchschauenden Erkenntnis, wie früher, und auf seinem Haupte viele Diademe, weil er nach 5, 16 und anderen Stellen der König aller Könige ist, und einen Namen geschrieben (etwa auf der Stirne), welchen niemand kennt, außer er selbst; dieser Name ist ein, obwohl Johannes sichtbarer, doch noch unbekannter, weil unergründlicher Name, den allein der Herr selbst erkennt, dessen Geheimnis er aber dereinst seinen Gläubigen erschließen wird. Derselbe bezeichnet daher nicht bloß das innigste Verhältnis zwischen Christus und Gott, sondern zugleich die tiefste Gemeinschaft zwischen Christus und den Seinigen. Angethan ist er mit einem blutgetauchten Gewand; nach Jes. 63, 2 ist damit das Blut der Feinde gemeint, mit welchem sein Kleid im Kampfe mit denselben bespritzt worden ist; und sein Name ist genannt Wort Gottes. Was nun unter diesem Namen „Wort Gottes" zu verstehen sei, darüber gehen die Ansichten auseinander. Jedenfalls zeigt die Fassung, er ist genannt, daß hier ein den Gläubigen geläufiger Name bezeichnet werden soll, welchen der Herr als „signifikanten Eigennamen empfangen hat und fortwährend trägt".*) Eben deshalb kann damit nicht der vorhin genannte Name, den niemand kennt, außer er

*) Düsterdieck zur Stelle.

selbst gemeint sein. Manche Ausleger nehmen daher an, daß der Ausdruck „Wort Gottes" sich auf den Logos beziehe (Joh. 1, 1), während andere darin lediglich das in Christo kommende Richterwort ausgedrückt finden. Es ist freilich zu beachten, daß hier der Ausdruck (Logos) noch die nähere Bezeichnung „des Gottes" hat, im Unterschied von Joh. 1, 1, wo der Logos ohne diese Bezeichnung vorkommt. Gleichwohl lassen sich Ausleger wie Beyschlag und selbst Weizsäcker, dadurch nicht abhalten, die Beziehung auf die johanneische Logosidee darin anzunehmen. Auf der andern Seite ist allerdings nicht zu verkennen, daß diese Beziehung auf die Logosidee an unsrer Stelle durch den unmittelbaren Zusammenhang, durch die ganze Schilderung Christi als des kommenden siegreichen Kriegers oder Richters über seine Feinde nicht gerade begünstigt wird. Sodann folgten dem Herrn die Heerscharen im Himmel, d. h. die Engel, welche auch sonst in der Schrift als Begleiter des zum Gerichte kommenden Herrn erscheinen, „angethan mit weißem, reinem Byßus", Sinnbild der Heiligkeit und Reinheit; „das scharfe Schwert aus seinem Munde" ist die Richtermacht, mit der er die feindlichen Nationen niederschlägt; „er wird sie weiden mit eisernem Stabe", er wird sie regieren mit unwiderstehlicher Gewalt, und „er tritt die Kelter des Zornweines des Gerichtes Gottes"; die beiden Bilder von der Kelter und dem Zornbecher sind hier miteinander verbunden und wollen sagen, daß aus der vom Herrn getretenen Kelter der Wein des Zorngerichtes Gottes strömt, mit welchem die Feinde getränkt werden sollen, eine Gerichtsdrohung, welche durch den Zusatz „Gottes des Allherrschers" noch eine besondere Verstärkung und Verbürgung erhält. Auf seinem Gewande steht der Name geschrieben, welcher Christum nach seinem königlichen Amte bezeichnet: „König der Könige und Herr der Herren".

Schon Kap. 5, 5 haben wir die Bezeichnungen Christi: der Löwe aus dem Stamm Juda (nach 1. Mos. 49, 9) und die Wurzel David (nach Jes. 11, 1) kennen gelernt. Beide Bezeichnungen drücken seine Abstammung nach dem Fleisch aus Israel aus, die persönliche Erfüllung der von alters her verheißenen messianischen Zukunft.

In Kap. 22, 16 kehren diese Selbstbezeichnungen wieder, wenn es daselbst heißt: Ich Jesus habe einen Engel gesendet, euch dieses zu bezeugen für die Gemeinden. Ich bin die Wurzel und das Geschlecht Davids, der strahlende Morgenstern. Mit dem „Ich Jesus" stellt der Herr die göttliche Majestät seiner Person voran, mit der er all seine Offenbarungen den Gemeinden verkündigen läßt und die Wahr-

heit derselben mit feierlichem Nachdruck bezeugt. Dann bezeichnet er sich als „Wurzel (oder Sproß) Davids“, und als „das Geschlecht Davids“. Mit beiden Ausdrücken hebt er nochmals hervor, daß er aus dem alttestamentlichen Gottesreich hervorgegangen ist und zwar so, daß, was der erste Ausdruck bildlich und nach alttestamentlichem Vorbild darstellt, der zweite mehr in eigentlicher Rede ausspricht, „das Geschlecht“, d. h. soviel als Sohn Davids, vielleicht auch, um damit zugleich anzudeuten, daß in ihm alles vereinigt ist, was dem Geschlechte Davids Hohes und Großes verheißen ist. In dem Bilde des „Löwen“ ist angedeutet die starke und siegreiche Kraft, mit der er gestritten und die Feinde überwunden hat, und der „Wurzelschoß“ Davids bezeichnet ihn in ähnlichem Sinne als frischen, mit siegreicher Kraft aufgewachsenen Sprößling aus dem Hause Davids. „Den strahlenden Morgenstern“ endlich nennt sich Christus hier im Unterschied von 2, 28, wo er dem Überwinder in der Gemeinde Thyatira als Siegeslohn verheißen ist und wo er die himmlische Herrlichkeit im allgemeinen bezeichnet; denn an unsrer Stelle, auf Christum selbst angewendet, bedeutet er den Anbruch der großen Heilszeit, mit welcher die Vollendung der ewigen Seligkeit für die Gläubigen eintreten wird.

Fassen wir nun den Sinn und Inhalt der angeführten Selbstbezeichnungen Christi, sowie der verschiedenen Prädikate, in denen der Seher Johannes die Person Christi in der Apokalypse darstellt, so ergiebt sich uns folgendes:

Einmal beruht dem Seher die Zukunftsbedeutung Christi ganz und gar auf seiner menschlich-geschichtlichen Erscheinung, in seinem Leben, Leiden und Sterben, wie es der Inbegriff und die Grundlage seines messianischen Wirkens auf Erden ist, und auf diese historische Grundlage weist auch schon sein geschichtlicher Personenname hin, ähnlich wie er im Hebräerbrief genannt ist, der Name Jesus, welcher im Buche vorherrscht: 1, 9; 12, 17; 14, 12; 17, 6; 19, 10; 20, 4; 22, 16. Nur in der Überschrift findet sich der Name: Jesus Christus: 1, 1; 2, 5 und sodann 12, 10 in der Beschreibung des tausendjährigen Reiches: 20, 4; 6, wo der Name appellativisch gebraucht ist. Wenn dagegen der Name Gottessohn oder Sohn, außer 2, 18 zurücktritt, so ist das „mein Vater“ im Munde Christi um so häufiger, was ja mit Sohn Gottes oder Sohn ziemlich gleichbedeutend ist. Ebenso erscheint „das Blut des Lammes“, d. h. das in seinem freiwilligen Opfertod vergossene Blut, wie in der Lehre Jesu (das Bundesblut beim Abschiedsmahl) und wie bei Paulus und im Hebräerbrief als ein Lösegeld, um welches die Menschen aus der Schuldhaft, in

die sie die Sünde gebracht hat, losgekauft sind, und als Reinigungsmittel, welches die Befleckung der Sündenschuld von ihnen nimmt (1. Joh. 1, 7; 5, 6). Nehmen wir noch hinzu, daß mit den Prädikaten „der Löwe aus Juda, Wurzel David" auf die israelitische, der Weissagung entsprechende Abkunft Christi hingewiesen wird, so kann kein Zweifel darüber aufkommen, daß der Apokalyptiker Jesum auch als wahren, wirklichen Menschen betrachtet. Aber allerdings tritt die andere Seite seiner Person, das Übermenschliche und zwar bis zur gottgleichen Herrlichkeit, in der Offenbarung viel stärker hervor. Durch seinen Sieg, den der aus dem Tode wieder lebendig Gewordene (1, 18; 2, 8) errungen, hat sich Christus zum Vater auf seinen Thron gesetzt (13, 21), der nun der Thron Gottes und des Lammes heißt, und ist eben dadurch zur gottgleichen Herrscherstellung erhoben, weshalb ihm der gleiche Lobpreis und die gleiche Anbetung dargebracht wird wie dem Vater (Kap. 5, 1—13). Ähnlich sagt Beyschlag*): „Was zu jenem Zweifel (nämlich an der wahren Menschheit Jesu) Anlaß geben konnte, ist die allerdings gottheitliche Charakteristik, welche der erhöhte Christus in der Apokalypse empfängt, und die um so stärker hervortritt, je vorherrschender das Weissagungsbuch mit dem Stande der Erhöhung zu schaffen hat. Nirgends im Neuen Testament wird die Herrlichkeit des erhöhten Christus so nachdrücklich als göttliche dargestellt wie in unserm Buche." Je höher die Anschauung von der künftigen Herrlichkeit und Seligkeit, von der Herrlichkeit des vollendeten Gottesreichs in der Apokalypse geht, desto höher muß auch die Anschauung des Verfassers von der Person Jesu Christi sein, von seiner göttlichen Macht und Herrlichkeit, die er durch seine Erhöhung in den Himmel vom Vater empfangen hat. Daß der erhöhte Christus in dem uneingeschränkten, obwohl vom Vater empfangenen Besitz dieser Macht und Herrlichkeit Gegenstand göttlicher Verehrung und Anbetung von seiten der ganzen persönlichen Kreatur ist, geht schon daraus hervor, daß selbst die höchsten Geister noch durch eine große Kluft von ihm geschieden sind. Wenn auch in letzter Beziehung die Geschicke der Welt und der Kirche von Gott ausgehen, so werden doch die göttlichen Gerichte von Christus, von dem nicht bloß die Kirche, sondern auch die Welt abhängig ist, vollzogen. Die absolute Macht und Herrlichkeit sind daher die Grundzüge in dem Bilde, welches die Offenbarung Johannis von dem erhöhten Christus entwirft, und es gehört gerade diese Seite mit zu dem alttestamentlichen Gepräge, durch welches die

*) Neutest. Theologie II, 384.

Apokalypse in charakteristischer Weise sich von der Darstellung in den sonstigen johanneischen Schriften unterscheidet.

Aus unsrer bisherigen Auslegung der Stellen in der Offenbarung Johannis, in denen uns Aussagen über die Person Jesu Christi entgegentreten, ergiebt sich also folgendes:

Christus wird dargestellt als wirklicher Mensch, einem Menschensohn ähnlich, mit der leiblichen Abstammung aus Juda, aus dem Geschlechte David, als welcher er Leiden und Tod erduldet hat; er erscheint dann als der zuverlässige Wahrheitszeuge in Erfüllung aller Verheißungen, als das geschlachtete Lamm, das uns mit seinem Blute erkauft und uns zu Königen und Priestern bei Gott gemacht hat; als der Erstgeborene von den Toten, welcher zugleich Macht hat über den Tod und die Unterwelt, als der Ewige, als der in alle Ewigkeit Lebende, sowohl hinsichtlich seines vorweltlichen Daseins als auch seiner nachirdischen Existenz, als der Urgrund der Weltschöpfung, als der durch seine Erhöhung zur höchsten göttlichen Würdestellung auf den Thron seines Vaters Erhobene, als der König aller Könige und der Herr aller Herren, als der starke, siegreiche Überwinder aller antichristlichen Weltmächte und ihres Fürsten, des Satans, als der in Herrlichkeit wiederkommende Weltrichter, der als Allwissender Herzen und Nieren erforscht und ebenso auch alle Werke der Menschen kennt und nach diesen mit Gerechtigkeit richten und vergelten wird.

Berichtigungen:

Seite 30 lies Zeile 14 von oben: auf seinen Namen, statt seinem.
„ 74 „ „ 18 „ unten: Jesus, statt Jesu.
„ 98 „ „ 8 „ oben: Aber, statt Oder.
„ 99 „ „ 16 „ oben: im vierten, statt im dritten Evangelium.
„ 116 ist Zeile 11 von oben das eine sich zu streichen.
„ 168 lies Zeile 16 von unten in der Parenthese: (nämlich Johannes, statt Jesus).
„ 270 ist in Zeile 11 von unten das ist (hinter dargestellt) zu streichen.

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.

Date Due

AP 21 '50

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01020 1343